JOURNAL ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME IX

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES,

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH, R. BASSET
CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, HALÉVY, HOUDAS, MASPERO
RUBENS DUVAL, É. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME IX



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCVII

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-FÉVRIER 1907.

L'ASSYRIOLOGIE EN 1904.

GÉNÉRALITÉS. — EXPLORATIONS ET FOUILLES.
ÉCRITURE. — LANGUES SUMÉRIENNE ET ASSYRIENNE.
LITTÉRATURE. — GÉOGRAPHIE.
HISTOIRE. — RELIGION ET MYTHOLOGIE.
DROIT PUBLIC ET PRIVÉ. — NUMÉRATION ET MÉTROLOGIE.
ARCHÉOLOGIE. — INFLUENCES BABYLONIENNES.

PAR M. C. FOSSEY.

(SUITE[1].)

GÉOGRAPHIE.

J. HALÉVY. *Les Habiri et les inscriptions de Ta'annek : Rev. sém.*, p. 246-258. — F. HOMMEL. *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients; zweite neubearbeitete Auflage des « Abrisses der Geschichte des Alten Orients ». Erste Hälfte : Ethnologie des Alten Orients, Babylonia und Chaldäa. Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft herausgegeben von* Iwan von Müller. München, Beck, 1 vol. in-8°, 400 p. — FR.-H. WEISSBACH. *Das Stadtbild von Babylon : der Alte Orient*, 5 Jahrg., Heft 4. Leipzig, Hinrichs, 32 p. in-8°.

Les fouilles allemandes ont éclairci en partie la topographie de Babylone. M. Weissbach, qui a pris

[1] Voir le n° de novembre-décembre 1906, p. 439-490.

part à ces fouilles, a résumé les résultats obtenus jusqu'à ce jour. Il décrit d'abord l'état actuel des ruines et corrige sur plusieurs points la nomenclature moderne de la région : d'après lui les villages placés à l'ouest de *Jumjuma* ne s'appellent pas *Anâneh*, ni *Abû-Gozailat*. *Anâneh* est au sud-sud-est de *Birnun*, à mi-chemin du *Ḳaṣr*, et la localité faussement appelée *Anâneh* est en réalité *Sinjar*, nom intéressant par sa ressemblance avec le *Sennaar* de la Bible. Il examine ensuite les murs et les portes de la ville, les palais, les temples, les rues, les canaux et les fossés, les quartiers. Les murs *Imgur-Bêl* et *Nimitti-Bêl* bordaient le *Ḳaṣr* au sud et au nord; le mur qui court dans la direction nord-sud, à l'est des *tells* appelés *Uḥaimir*, et le mur qui commence au nord de *Bâbil* pour finir au sud de l'*Išan-el-aswad*, sont les murs de *Nabû-kudurri-uṣur*. Des huit portes énumérées par une tablette du musée de Berlin, une seulement a été retrouvée jusqu'à présent : la porte d'*Ištar*, au milieu du front est du *Ḳaṣr*, au point de rencontre des murs *Nimitti-Bêl* et *Imgur-Bêl*. Il est vraisemblable que la porte de *Šamaš* se trouvait à l'extrémité sud du mur, près de l'endroit où il aboutissait à l'Euphrate. La partie sud du *Ḳaṣr*, bordée par le mur *Imgur-Bêl*, représente l'emplacement du plus ancien palais royal, qui fut en dernier lieu reconstruit par *Nabû-kudurri-uṣur* et couvrait une surface d'environ quatre hectares et demi; la partie nord, bordée par le mur *Nimitti-Bêl*, et représentant une surface de cinq hectares, était occupée par le second palais de

Nabû-kudurri-uṣur, celui qui, d'après les inscriptions royales et Bérose, fut construit en quinze jours. Le troisième palais était au point appelé aujourd'hui *Bâbil*, « à l'endroit où le mur de briques s'avance vers le nord »; c'est là que se trouvaient les fameux jardins suspendus de Sémiramis, et Rassam croit y avoir retrouvé des restes de la canalisation par laquelle l'eau montait jusqu'au haut des terrasses.

Des quarante-trois temples de Babylone, quatre ont été retrouvés par l'expédition allemande. L'E-SAG-ILA, dont la légende d'*Eridu* fait remonter l'origine jusqu'à la création du monde, et qui est déjà mentionné dans une inscription de *Zabum* (XIVe siècle), a été découvert dans le *tell* *ʿAmran-ibn-ʿAli*, et la tour à étages appelée E-TEMEN-AN-KI (fondement du ciel et de la terre), au nord de ce *tell*, à l'endroit appelé *Saḥan*. L'E-MAǴ, consacré à la déesse NIN-MAǴ (= *Bêlit*), a été dégagé sur la face est du *Ḳaṣr*, et l'E-PATUTILA, consacré à NINIB, à l'est-sud-est de l'*Išan-el-aswad*. Un quatrième temple, non encore identifié, était situé entre l'E-SAG-ILA et l'E-PATUTILA. — La voie appelée *Aiburšabum*, par laquelle la procession de *Marduk* se rendait à l'E-SAG-ILA, allait du front nord de ce temple vers l'est, jusqu'au canal *Araḫtu*, où elle tournait presque à angle droit vers le nord, pour aller, en traversant la porte d'*Ištar*, aboutir au *Parakšimati* (chambre des destins), que M. Weissbach place à l'angle nord-est du *Ḳaṣr*. Le plus important des canaux de Babylone, l'*Araḫtu*, se détachait de

l'Euphrate au nord du *Kaṣr*, coulait du nord au sud entre l'E-SAG-ILA et l'E-PATUTILA et rejoignait l'Euphrate au delà des murs. Le canal *Libil-ḫegalla* joignait l'Euphrate à l'*Araḫtu*, au sud du *Kaṣr*; un autre canal parallèle à celui-là, probablement le « Canal de *Marduk* », a été découvert au nord du *Kaṣr*. — Des quartiers de Babylone, le seul dont nous sachions la situation est l'*Irṣit Bâbili* (terre de Bàbel); c'est la partie de la vieille ville sur laquelle *Nabû-kudurri-uṣur* construisit ses deux premiers palais.

Les textes de *Ta'annek* (voir p. 464) ont rappelé l'attention sur les *Ḫabiri* des lettres d'*El-Amarna*. Contre la majorité des assyriologues et des historiens, qui acceptent l'identité des *Ḫabiri* et des Hébreux, M. Halévy, se fondant sur l'étude des noms propres, soutient que les *Ḫabiri* sont « vraisemblablement des colonies militaires fondées par les rois cassites en Syrie. La langue habiréenne a de très étroites affinités avec l'idiome national des rois cassites qui régnaient à cette époque en Babylonie ».

La première partie d'un ouvrage considérable, qui doit comprendre la géographie et l'histoire anciennes de l'Orient classique, a été publiée par M. Hommel. Cette partie contient, après un coup d'œil sur la géographie physique, une étude ethnographique et le commencement de la description géographique. La partie ethnographique traite successivement des Sumériens et des races ouralo-altaïques, des Indo-germains (Grecs, Iraniens, Thraco-Phrygiens), des Alarodiens (Élamites et Cassites,

Arméniens avant l'invasion indo-germanique, Hanigalbatiens, Hittites, Lyciens, Cariens et Philistins, Étrusques, Libyens et Ibères), des Sémites, que l'auteur divise en Babyloniens et Sémites occidentaux (Arabes, Chananéens, Araméens), des Mèdes, Perses, Iraniens orientaux et Indiens. Les cent soixante pages qui forment le commencement de la géographie sont consacrées aux noms de la Babylonie (*Šumer* et *Akkad*, *Karduniaš*, etc.), à l'hydrographie (rivières et canaux), aux villes de la Babylonie (*Babylone*, *Kiš*, *Garšag-Kalama*, *Kuta*, *Sippara*, *Dûr-Kurigalzu*, *Baṣ*, *Opis*, *Nippur*, *Giš-uḫ* (?), *Adamdun*, *Larsa*, *Uruk*) et de la Chaldée (*Eridu*, *Ur*, *Kiš*, *Kullab*, *Ninua*, *Marad*, *Borsippa*, *Dilbat*, *Agade*). Un index provisoire permet déjà de se retrouver dans la masse énorme de matériaux que M. Hommel a condensés dans les quatre cents pages qu'il vient de publier.

Ce qui frappe en effet tout d'abord, c'est l'extraordinaire étendue de l'information et la richesse de la documentation. Même dans les domaines qui ne sont pas le sien, M. Hommel est encore très informé, et dans le domaine assyro-babylonien, on peut dire qu'aucun texte important ne lui a échappé. Je dirais même qu'il y a trop de choses dans son livre, que la phrase, chargée d'incidentes et de parenthèses, elles-mêmes complétées par des notes qui sont de véritables dissertations, est souvent difficile à suivre et que la lecture ininterrompue de dix pages donne le vertige. Je sais bien que le livre de M. Hommel est

un manuel, c'est-à-dire un de ces ouvrages qui sont faits pour être consultés plutôt que pour être lus. Mais si on l'oublie, en reprochant à l'auteur de ne pas assez ménager le lecteur, la faute en est à M. Hommel qui a fait aux vues personnelles, aux hypothèses d'hier et même d'aujourd'hui, plus de place qu'il ne convient dans un livre destiné par nature à donner surtout l'état actuel de la science, à exposer les résultats acquis. Les idées bouillonnent tumultueusement dans le cerveau de M. Hommel et souvent il les sert sans avoir pris le temps d'en retirer l'écume. Il a au plus haut point cette faculté d'apercevoir des rapports qui est l'un des dons essentiels du savant créateur, mais trop souvent il se contente de rapprochements superficiels, qui semblent nés sous sa plume, et dont une scabreuse étymologie est l'unique support.

M. Hommel a émis et soutenu avec beaucoup d'ingéniosité l'idée que les Égyptiens sont un rameau issu du tronc babylonien. Cette thèse déjà ancienne, il avait le droit incontestable de la présenter dans son Manuel, mais non comme une vérité définitivement acquise, en faisant des Babyloniens et des Égyptiens une section unique opposée aux trois subdivisions de la section des Sémites occidentaux. La tentative faite (p. 99 et suiv.) pour ramener l'ordre des lettres de l'alphabet à des principes astrologiques propres au deuxième millénaire, et explicables seulement par le culte de la lune chez les Sémites occidentaux, est une fantaisie brillante que l'on pouvait

risquer dans un article de revue, mais qui déconcerte dans un manuel.

Comme exemples de rapprochements fondés sur des étymologies discutables je citerai seulement la présence d'éléments iraniens chez les Cassites démontrée par la ressemblance des mots *Buriaš* et *Boréas* (Borée!), *Suriaš* et *Sûrja* (sanscrit « soleil »), *Šimalia* et *Himalaja* (p. 30[1]); l'origine cilicienne ou lycienne des Étrusques démontrée par la ressemblance de *Tarquinius* avec le dieu national des Hittites, *Tarku* (p. 63 et 44). Heureusement la puissance de combinaison de M. Hommel ne se borne pas à ces étymologies. L'effort qu'il a fait par exemple pour reconstituer la topographie de Babylone, avec les documents encore incomplets que nous possédons, est un des plus puissants qui aient été tentés, et mériterait de servir d'idée directrice à une fouille, quel que doive être le résultat de cette épreuve. Je ne saurais le suivre dans sa tentative pour transporter la ville de *Širgulla* (alias *Širpurla*) à Babylone, mais ses objections à l'identification admise jusqu'à présent, *Širgulla* = *Telloh*, me paraissent fortes (p. 300 et suiv.).

HISTOIRE.

F. Delitzsch. *Zu unseren assyrischen Schriftdenkmälern, I : Mitteil. d. deutschen Or. Gesellschaft*, n° 21, p. 48-53. — C.-F. Lehmann. *Bestätigung der antiken Chronologie vor Nabonassar : B A G*, t. IV, p. 111-115; *Weiteres zur altassyrischen Chronologie* : ib., p. 260-261. — M. Pancritius.

Assyrische Kriegsführung von Tiglat-Pileser I, bis auf Šamši-Adad III, inaug. dissertation. Königsberg, Hartung, 144 p. in-8°. — F.-E. Peiser. *Ein neues Datum zur Geschichte Assyriens : OLZ,* t. VII, col. 149-150. — P. Rost. *Das neue Datum Salmanassar's I :* ib., col. 179-182. — O. Weber. *Sanherib, König von Assyrien, 705-681 : der Alte Orient,* VI, 3. Leipzig, Hinrichs, 1 vol. 29 p. in-8°. — H. Winckler. *Sanherib, König von Assyrien, 705-681, eine Skizze : der Alte Orient,* VI, 1. Leipzig, Hinrichs, 1 vol. 29 p. in-8°.

Rien n'est plus difficile que de résumer avec clarté et sans sécheresse une histoire pleine d'événements importants comme l'est déjà celle de Babylone. M. Winckler a pourtant réussi à nous donner en moins de cinquante pages un tableau très vivant des destinées de l'antique capitale, depuis sa fondation par Sargon d'Agade jusqu'à l'époque parthe. Il a notamment fort bien montré comment la nécessité de posséder la route d'accès vers la Méditerranée rendait inévitable l'antagonisme de Babylone et de l'Assyrie, et indiqué des rapprochements très justes avec l'histoire de l'Europe surtout au moyen âge. L'époque de *Ḫammurabi* lui semble marquer un recul comparable à celui du vie siècle de notre ère. En art, en science et en religion, la vieille civilisation sumérienne fut gâtée par l'immigration « chananéenne ». Ce terme « chananéen » a été proposé par M. Winckler pour désigner les Sémites qui s'établirent en Babylonie vers 2400 et auxquels appartiennent les rois de la première dynastie. Il me semble que ce mot doit être écarté à cause des

confusions qu'il peut engendrer, et qu'il vaut mieux s'en tenir à la désignation d'« arabe » proposée autrefois par Pognon et Hommel.

L'histoire de *Sin-aḫê-irba* a été racontée en trente pages par M. O. Weber, qui a justement fait ressortir l'échec final de la politique du roi d'Assyrie, dont tous les efforts avaient tendu à l'anéantissement de Babylone, et qui dut contribuer lui-même au relèvement des ruines qu'il avait faites. D'après le fragment publié par le P. Scheil (voir p. 458), M. O. Weber incline à mettre l'expédition d'Arabie, à laquelle se rattache le second siège de Jérusalem (voir *JA*, sept. 1894, p. 288), avant la destruction de Babylone (689) et non après, comme on l'admettait jusqu'à présent.

La tablette de pierre de *Šulman-ašarid Ier* trouvée à *Ḳala'at-Širgât* (voir p. 442) a remis en question toute la chronologie assyrienne jusqu'à *Tukulti-apal-ešara Ier*. Elle raconte, d'après M. Delitzsch, que le temple d'*Ašur*, reconstruit par *Erišu*, était en ruine 150 ans après que *Šamši-Adad* l'avait de nouveau restauré, et que 580 ans plus tard il fut détruit par un incendie, puis reconstruit par *Šulman-ašarid Ier*. D'après une donnée de *Tukulti-apal-ešara Ier*, on mettait ce *Šamši-Adad* vers 1820, et *Erišu* vers 1980. Mais M. Delitzsch fait remarquer que le nouveau texte nous forcerait alors à placer *Šulman-ašarid Ier* en (1820 — 580 =) 1240, et que d'autre part il n'est pas possible de faire descendre ce roi plus bas que 1320. Il faut donc modifier la date de *Tukulti-apal-*

ešara, d'après laquelle est calculée celle de *Šamši-Adad*, qui elle-même règle celle de *Šulman-ašarid Ier*.

M. Peiser admet avec M. Delitzsch qu'il faut corriger la date ordinairement attribuée à *Tukulti-apal-ešara Ier* (1120). Puisque *Tukulti-Ninib*, d'après *Sin-ahé-irba* se place en 1290, son père doit avoir vécu aux environs de 1320, et *Šamši-Adad* vers 1900. D'après *Tukulti-apal-ešara*, *Ašur-dân* régna 641 ans après *Šamši-Adad*, soit vers 1260. *Ašur-dân* était le contemporain de *Zamama-šum-iddin*, dont la date, d'après l'inscription de Nabonide, ne peut pas être inférieure à 1265. Or, d'après *Tukulti-apal-ešara*, on compte 60 ans depuis le règne d'*Ašur-dân* jusqu'au sien; donc celui-ci se place vers 1200, ou, si l'on prolonge le règne d'*Ašur-dân*, vers 1180. Les données de la liste des rois conduisent à la même conclusion. Car si l'on place *Zamama-šum-iddin* vers 1265, la dynastie de *Paše* commence vers 1262 et finit vers 1130, ce qui met *Marduk-nâdin-ahê*, le rival de *Tukulti-apal-ešara*, vers 1180. Il faudrait donc admettre que le chiffre de l'inscription de Bavian est trop faible d'environ 60 ans, comme M. Rost l'avait supposé dès 1897.

Au contraire M. Rost croit aujourd'hui que la date de 1180 pour *Tukulti-apal-ešara* est inacceptable. Aménophis IV est monté sur le trône vers 1400. Il ressort des lettres d'*El-Amarna* que *Burnaburiaš II* a encore régné quelques années en même temps que Aménophis III. Le commencement de son règne se place donc vers 1410. Il a régné environ 25 ans; ses

deux premiers successeurs ensemble, 10 ans au plus, *Kurigalzu II*, 35 ans, et *Kudur-Bêl*, le prédécesseur de *Šagarakti-suriaš*, 8 ans. La dynastie cassite finit donc vers 1195. Or *Nabû-kudurri-uṣur Ier*, contemporain d'*Ašur-riš-iši* père de *Tukulti-apal-ešara Ier*, est au moins le troisième roi de la dynastie de *Paše*. Entre lui et *Marduk-nâdin-aḫê*, contemporain de *Tukulti-apal-ešara*, se place encore au moins un règne (celui de *Bêl-nâdin-aplu*). *Tukulti-apal-ešara*, étant contemporain du cinquième roi de la dynastie de *Paše*, qui commence vers 1195, ne peut guère avoir régné avant 1140. Comment cela s'accorde-t-il avec la nouvelle donnée de *Šulman-ašarid Ier*? D'après un texte de *Sin-aḫê-irba*, on met *Tukulti-Ninib* vers 1290, et *Sulman-ašarid Ier* vers 1320. Mais cela obligerait à resserrer les règnes des prédécesseurs de *Šulman-ašarid* dans un temps très court. Le chiffre de 600 donné par *Sin-aḫê-irba* est évidemment un chiffre arrondi, et l'on peut placer *Tukulti-Ninib* en 1275 et *Šulman-ašarid Ier* vers 1300. D'après la nouvelle inscription de *Šulman-ašarid*, *Šamši-Adad* a régné 580 ans avant lui, c'est-à-dire vers 1830. Si l'on combine avec ce résultat les données de *Tukulti-apal-ešara Ier* (VII, 60-70), on arrive à l'année 1235 pour le début du règne d'*Ašur-dân*, et aux environs de 1190 ou 1185 pour la fin. Si l'on place vers 1200 l'événement de ce règne depuis lequel *Tukulti-apal-ešara* compte 60 ans, on arrive encore pour ce dernier à la date de 1140, ce qui oblige à maintenir la donnée de Bavian.

L'avenir montrera qui a raison de M. Rost ou de

M. Peiser. Je me contenterai d'appeler l'attention des historiens sur le passage de *Tukulti-apal-ešara I*er dont on s'est tant servi, et qui me paraît susceptible d'une nouvelle interprétation. Il dit essentiellement : *ina ûmêšuma bît Anim u Adad . . . ša . . . Šamši-Adad . . . ipuš 641 šanâti illik inah Ašurdân . . . bîtu šuâtu ibbul ul ipuš 1 šuši šanâti uššušu ul innadû ina šurru šarrutia Anu u Adad . . . epaš admânišunu ikbûni.* « En ce temps-là le temple d'*Anu* et d'*Adad* . . . que . . . *Samši-Adad* . . . avait construit, depuis 641 ans tombait en ruine. Ašurdân . . . démolit ce temple et ne le reconstruisit pas; pendant 60 ans ses fondations ne furent pas jetées. Au début de mon règne *Anu* et *Adad* . . . m'ordonnèrent de reconstruire leur demeure. » On a ordinairement entendu que les 641 ans finissaient sous le règne d'*Ašur-dân* et qu'il s'était écoulé une *nouvelle* période de 60 ans depuis le déblaiement d'*Ašur-dân* jusqu'au début du règne de *Tukulti-apal-ešara*. Je crois qu'il serait possible de l'entendre tout autrement : les 641 ans marqueraient le temps écoulé depuis la ruine du temple jusqu'aux travaux de *Tukulti-apal-ešara*, et les 60 ans seraient une partie de cette période, celle pendant laquelle les ruines elles-mêmes avaient disparu en partie sans que le terrain déblayé reçût de nouvelles constructions. La phrase *Ašurdân . . . innadû* serait une parenthèse, comme il s'en introduit si souvent dans les longues périodes commençant par *umišu* : (*Ašur-dân* avait bien déblayé le terrain, mais il n'avait rien construit, et 60 ans durant les tranchées n'avaient pas reçu les nou-

velles fondations). Il faudrait donc compter simplement 641 ans (et non 641 + 60) entre la ruine et la reconstruction du temple de *Šamši-Adad*. Cela semble favoriser la conclusion de M. Peiser sur la date de *Tukulti-apal-ešara*, puisque 1830 (date de *Šamši-Adad* d'après M. Rost) — 641 = 1189. Mais d'autre part il faut remarquer que la ruine du temple ne coïncide pas nécessairement avec la fin du règne de *Šamši-Adad* et que l'on peut, s'il est besoin par ailleurs, ajouter 30 ou 40 ans au chiffre de 641 pour avoir la durée qui sépare les deux règnes.

M. Lehmann maintient le résultat auquel il était arrivé[1] avant la découverte du texte de *Šulman-ašarid Ier*, savoir que le chiffre de l'inscription de Bavian est de 100 ans trop élevé. D'après cette inscription, *Tukulti-Ninib Ier* régnait 600 ans avant la prise de Babylone par *Sin-aḫê-irba*, soit en 1289; donc *Šulman-ašarid Ier*, son père, régnait vers 1300. Or *Šamši-Adad* a régné (641 + 60 =) 701 ans avant la reconstruction du temple d'*Anu* par *Tukulti-apal-ešara Ier*. Si, conformément à l'inscription de Bavian, nous plaçons *Tukulti-apal-eṣara* vers 1110, et en conséquence *Šamši-Adad* vers 1820, cela mettrait *Šulman-ašarid Ier*, au cas où il aurait régné 580 ans après lui, vers 1240 au lieu de 1300. Mais, comme il est impossible de remonter la date de *Tukulti-apal-ešara* de 60 ans sans se mettre en contradiction avec les points les mieux établis de la chronologie,

[1] *Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie*, 1898.

il faut expliquer autrement la nouvelle donnée de *Šulman-ašarid Ier*. Il faut entendre qu'il s'est écoulé 580 ans depuis *Erišu* jusqu'à *Šulman-ašarid Ier* et que les 159 ans entre *Erišu* et *Šamši-Adad Ier* sont une partie des 580 ans. Donc *Šamši-Adad* bâtit le temple (580 — 159 =) 421 ans avant *Šulman-ašarid Ier* (1300). Si nous mettons *Tukulti-apal-ešara*, d'après l'inscription de Bavian, en 1110, et du même coup *Šamši-Adad* en 1820, nous arrivons pour *Šulman-ašarid Ier* en (1820 — 421 =) 1399, c'est-à-dire environ 100 ans trop haut. En réduisant de 100 le chiffre de Bavian, nous arrivons à l'année 1299 à laquelle nous étions déjà arrivés par ailleurs.

M. Lehmann a trouvé une confirmation de son hypothèse dans un texte d'*Ašur-ahê-iddin* découvert à *Ḳala'at-Širgât*, qui compte 126 ans depuis la restauration d'*Erišu* jusqu'à celle de *Šamši-Adad*, et 434 ans depuis celle-ci jusqu'à l'incendie sous *Šulman-ašarid Ier*, soit en tout 560 ans. Mais ce nouveau texte montre aussi que le *Šamši-Adad* nommé par *Šulman-ašarid Ier*, et que M. Lehmann ne croyait pouvoir être autre que le fils d'*Išme Dagan*, est en réalité le fils de *Bêl-ḳabi*, ce qui porte à trois le nombre des patésis du nom de *Šamši-Adad* (plus deux rois). Le fils d'*Išme-Dagan* et celui de *Bêl-ḳabi* ont dû être presque contemporains, ce qui expliquerait que cette erreur n'ait pas entraîné M. Lehmann à des résultats faux. Mais ne faudrait-il pas se demander si le *Šamši-Adad* de l'inscription d'*Ašur-ahê-iddin* est le même que celui de l'inscription de *Šulman-ašarid*? Cela remettrait alors

en question la confirmation que M. Lehmann a cru trouver dans le texte d'*Ašur-aḫê-iddin.*

M. Pancritius a donné une histoire des armées assyriennes depuis *Tukulti-apal-ešara I*[er] jusqu'à *Šamši-Adad.* Tandis que l'emploi des chars de guerre est attesté par des textes nombreux, nous ne savons rien de la cavalerie. Le mot *ummanâti* ne désigne pas, comme on l'admet généralement, les troupes en général, mais exclusivement l'infanterie, et par endroits même, une certaine espèce d'infanterie, les hoplites, par opposition à l'infanterie légère. La tactique macédonienne, qui combinait l'emploi des différentes armes, a dû être employée en Mésopotamie mille ans avant Alexandre. A la différence des Grecs, les Sémites, et tout particulièrement les Assyriens, ne se contentaient pas d'une victoire qui les rendait maîtres du champ de bataille; mais, comme les généraux modernes, visaient à une destruction complète et rapide de l'ennemi. L'armée assyrienne était essentiellement une armée nationale et non une armée de mercenaires.

RELIGION ET MYTHOLOGIE.

M. Jastrow. *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* Giessen, J. Ricker, 1 vol. 552 p. in-8°. — *Religion of Babylonia and Assyria : Hasting's Dictionary of the Bible*, vol. V, p. 531-84. — F.-X. Kugler. *Die Sternenfahrt des Gilgamesch; Kosmologische Würdigung des babylonischen Nationalepos : Stimmen aus Maria-Laach*, 1904, 4 Heft, Friburg i. Br., 33 p. in-8° et deux cartes.

Malgré les lacunes encore considérables de notre

connaissance de la religion assyro-babylonienne, les études de détail sont déjà assez nombreuses pour qu'un essai de synthèse soit indispensable à tous ceux qui, directement ou indirectement, s'intéressent aux dieux et aux cultes de l'ancienne Mésopotamie. M. Jastrow, qui avait tenté une première fois cette synthèse dans un volume publié en 1898[1], a repris son travail dans des proportions plus larges, en utilisant les textes et les travaux publiés depuis six ans. Le plan de la seconde édition est identiquement le même que celui de la première, mais les développements nouveaux donnés à chacun des chapitres en font réellement un ouvrage différent, et dont la masse sera plus que doublée. Le premier volume, seul publié jusqu'à présent, étudie successivement le panthéon aux différentes époques de la Babylonie et de l'Assyrie, les textes magiques, les prières et les hymnes. Le reste de la littérature religieuse, c'est-à-dire les présages, les mythes et les légendes, la cosmologie et l'eschatologie, les temples et les cérémonies du culte, fera l'objet du second volume, qui se terminera par une bibliographie que l'on peut espérer complète. Un des principaux mérites de l'ouvrage est en effet la sûreté et l'étendue de l'information : on peut dire qu'aucun livre, aucune brochure n'a échappé à M. Jastrow.

La lacune la plus regrettable de la première édition, le manque de références, a été comblée : des

[1] *The religion of Babylonia and Assyria*. Boston, U.S.A.

notes nombreuses renvoient aux textes sur lesquels l'auteur s'appuie et dont il donne souvent la traduction. Malheureusement je retrouve encore dans l'exposition une certaine prolixité : M. Jastrow se répète volontiers et se laisse facilement entraîner à reprendre le développement de quelques thèmes favoris déjà exposés dans les pages précédentes. Sa méthode d'exposition, essentiellement discursive et analytique favorise encore ce penchant qu'un effort plus vigoureux vers la systématisation et la synthèse aurait contenu. Par exemple, si au lieu d'analyser tablette par tablette les séries assez monotones de textes magiques, M. Jastrow avait cherché à résumer en quelques pages l'idée qu'il veut nous donner de leur contenu et de leur composition, s'il avait groupé sous trois ou quatre chefs principaux les faits qui ressortent de ces textes, il aurait pu en faire un tableau plus serré, plus net et plus saisissant. L'idée qu'a eue M. Jastrow de distinguer des époques dans le panthéon assyro-babylonien est incontestablement bonne : retracer l'évolution historique des concepts religieux est évidemment le but d'un historien des religions; mais je ne crois pas qu'il eût fallu pour cela morceler en trois tronçons le tableau du panthéon et s'y reprendre à trois fois pour nous parler de *Šamaš*. En dehors des textes datés, nous possédons une vaste littérature religieuse, pour laquelle toute chronologie est encore et sera peut-être toujours impossible, et qui en tout cas a été en usage pendant de longs siècles : à quelle période attribuera-t-on les données

qu'elle fournit? Les idées générales qui se dégagent aujourd'hui sur l'histoire du panthéon assyro-babylonien auraient donc pu être réunies dans un chapitre précédant une série de monographies uniques sur chaque dieu, dans lesquelles tous les faits auraient été exposés logiquement, sans que d'ailleurs les distinctions chronologiques en fussent aucunement exclues.

M. Jastrow est très pénétré de l'idée, juste en soi, que, par suite de l'unification de la Babylonie sous un même sceptre, beaucoup de divinités locales ont été évincées par les dieux de Babylone, et que le sacerdoce babylonien a remanié la liturgie au profit de ses dieux propres. D'une manière générale la thèse est des plus vraisemblables, mais j'ai peur que M. Jastrow ne l'ait quelque peu faussée ou tout au moins compromise, en l'exagérant. Par exemple il ne me semble nullement évident que le développement du rôle de *Marduk* dans les incantations soit postérieur à *Hammurabi* (p. 295 et 329) et soit dû à une substitution du dieu de Babylone au dieu d'*Eridu*, *Ea*. Il est très possible qu'à *Eridu* même, et pour des raisons d'ordre purement théologique, on ait imaginé, entre le dieu suprême et l'humanité, un médiateur, fils de dieu, et dieu lui-même, mais plus près de l'homme et plus accessible à ses misères. Pareil rapport existe dans le christianisme entre Dieu le père et Dieu le fils[1]. De même, le fait qu'à quel-

[1] Cf. MATTH., XI, 27.

ques lignes de distance, dans une même incantation, l'exorciste se dit l'envoyé d'*Ea*, puis l'envoyé de *Marduk*, n'est nullement la preuve d'un remaniement maladroit (p. 356, note 3), car il n'y a pas, à vrai dire, de contradiction, et l'on peut croire que si un prêtre de *Marduk* avait voulu retoucher au profit de son dieu un texte d'*Eridu*, il aurait pris le bon moyen, qui était de substituer le nom de *Marduk* à celui d'*Ea* et non d'ajouter l'un à l'autre. Enfin il y a quelque exagération à prétendre retrouver le lieu d'origine d'un texte d'après le dieu qui y est mentionné (p. 347). Aussi haut que nous remontions, on honore en tout lieu, outre la divinité locale, un grand nombre de divinités, que la liturgie ne pouvait pas ignorer. De ce que *Šamaš*, le dieu de *Larsa*, est invoqué dans une incantation, il n'en résulte nullement que celle-ci n'ait pu être rédigée à *Eridu*, dont le patron était *Ea*. Prétendre le contraire serait attribuer aux anciennes cités de la Chaldée un monothéisme de fait que rien ne permet de supposer.

Si certaines distinctions de M. Jastrow me paraissent prématurées et vaines, il en est d'autres qu'il se refuse à admettre et qu'il écarte trop sommairement. Il se contente de déclarer (p. 265, n. 1) que la tentative de M. Sayce pour distinguer, dans la religion de la Chaldée, les apports sumériens des apports sémitiques a complètement échoué. Il eût valu la peine de le montrer, et le puissant effort de M. Sayce méritait mieux qu'une note dédaigneuse. Je ne suis pas éloigné de croire que la confusion perpétuelle, main-

tenue soigneusement par M. Jastrow, entre le panthéon sumérien et le panthéon sémitique, est un vice capital. Il ne suffit pas d'affirmer que la religion assyro-babylonienne est exclusivement sémitique (p. 19 et 22-23); il faudrait définir ce que c'est qu'une religion sémitique, en découvrir un type d'une pureté indiscutable et le comparer à la religion en question. M. Jastrow ne l'a pas fait et je n'en suis pas très surpris; mais son affirmation reste alors l'expression d'une préférence personnelle qu'il ne pouvait pas espérer nous faire partager et qu'il pouvait moins encore ériger en principe.

Rawlinson avait déjà émis l'idée que la légende de *Gilgameš* est un mythe solaire qui a pour base le cours annuel du soleil. Depuis, on s'est borné à faire remarquer le nombre des douze tablettes qui forment le texte et qui seraient une allusion aux douze signes du zodiaque; l'amitié de *Gilgameš* et d'*Ea-bani*, qui rappelle la constellation des Gémeaux; les hommes-scorpions et le déluge, qui rappellent les signes du Scorpion et du Verseau. Mais, en contradiction avec ces données, on a cherché sur la terre le théâtre des exploits de *Gilgameš*.

Le P. Kugler objecte que : 1° l'action se déroule non pas sur la terre, mais dans le ciel étoilé; les voyages communs des deux héros et le voyage de *Gilgameš* vers « l'île des bienheureux » se font non vers l'ouest, mais vers l'est; 2° l'explication de Jensen, qui fait voyager *Gilgameš* par la Syrie et Chypre jusqu'à Gibraltar, tout ingénieuse qu'elle est, est aussi

inacceptable que celle qui le fait voyager vers le golfe Persique; 3° la légende provient de l'époque où le point équinoxial du soleil était dans le Taureau; en tout cas les données cosmographiques témoignent d'une antiquité d'au moins 4000 ans.

Gilgameš habite dans la maison brillante d'*Anu* et d'*Ištar* (I, 37), c'est-à-dire du dieu suprême du ciel et de la déesse de l'étoile Vénus; il va à la forêt des cèdres par un chemin que seul le soleil a parcouru avant lui (X, III, 22); il tue le taureau céleste, le lion, et atteint le scorpion (IX, II), trois constellations de l'écliptique nommées dans l'ordre où le soleil les parcourt dans sa course annuelle. La fin de la tablette XI montre que le but du voyage n'est pas très éloigné de la patrie du héros : le retour est très rapide; donc *Gilgameš* ne revient point sur ses pas; il a dû faire un voyage circulaire. Les scorpions sont les constellations personnifiées du Scorpion et du Sagittaire; le *šupuk šamê* est la voie lactée. La montagne de *Mešu*, que *Gilgameš* doit traverser, est la partie obscure du ciel qu'entoure la voie lactée au nord et au sud de l'écliptique, entre le Scorpion et le Sagittaire; à cet endroit la voie lactée forme pour ainsi dire une porte à cette montagne, et cette porte est traversée d'ouest en est par le soleil dans sa course annuelle. La reine *Siduri Sabîtu* est la partie peu lumineuse de la Voie lactée, près du Sagittaire. Les eaux de mort traversées par *Gilgameš* et *Ut-napištim* sont la constellation de l'Eridan, qui a la forme sinueuse d'un cours d'eau. Le héros arrive, après un voyage

de 150 jours environ, à un point de la constellation d'Orion distant à peu près de 150 degrés de la voie lactée.

Gilgameš, armé de la hache et du poignard, est le prototype d'Orion. Son camarade *Eabani*, fait à l'image d'*Anu*, a aussi un caractère astral : c'est probablement le Cocher et sa Chèvre (*Eabani* vit avec les gazelles). Le taureau qu'il combat avec *Gilgameš* est une constellation; la forêt, la montagne et le grand cèdre sont tout près de cette constellation, dans la voie lactée. Au terme du voyage commun d'*Eabani* et de *Gilgameš* est la constellation des Gémeaux. La mort d'*Eabani* se place après le combat contre le lion, c'est-à-dire à l'époque où le soleil se trouve dans la constellation du Lion, au quatrième mois de l'année babylonienne. Comme celle de *Tammuz*, elle symbolise la mort de la végétation sous l'ardeur excessive du soleil. Enfin le caractère solaire de *Gilgameš* explique qu'il soit devenu un héros du monde souterrain, le soleil étant censé passer sous la terre. Le soleil était au solstice dans la constellation du Lion, vers 2200 ou vers 3600 av. J.-C., suivant que l'on songe à l'extrémité ou au milieu de la constellation. C'est la première date que le P. Kugler choisit comme l'époque approximative de la composition de la légende. Il annonce, en terminant, la démonstration d'autres théories, notamment que, dans l'opinion des Babyloniens, la voûte du ciel n'est pas fixe, mais animée d'un mouvement de rotation.

DROIT PUBLIC ET PRIVÉ.

C.-H.-W. JOHNS. *Babylonian and Assyrian laws, contracts and letters*. New-York, C. Scribner's sons, 1 vol. 424 p. in-8°.

Nous n'avons pas et nous n'aurons jamais, pour reconstituer la vie babylonienne et assyrienne, la riche collection de monuments figurés que les tombes de la vallée du Nil ont conservée aux égyptologues. Mais les innombrables tablettes d'argile, sur lesquelles les anciens habitants de la Mésopotamie ont consigné les transactions les plus variées, fournissent une source inépuisable de renseignements sur la vie publique et privée, depuis les débuts de l'écriture jusqu'à l'année 82 avant notre ère. Le nombre des textes publiés et étudiés jusqu'à ce jour, quoique déjà considérable, est infiniment petit en comparaison de ceux qui sont encore inédits et surtout enfouis dans le sol; mais la masse des données qu'ils nous apportent est tout à la fois si grande et dispersée en tant de travaux qu'il était devenu urgent d'en faire une première fois la synthèse.

M. Johns, qui s'est tout spécialement voué à l'étude de cette catégorie de documents, et en a publié lui-même une collection importante[1], nous a donné cette synthèse dans un volume plein de faits, d'une lecture agréable, que tous les historiens pourront consulter et que les spécialistes eux-mêmes liront avec

[1] *Assyrian deeds and documents*, 3 vol., 1898.

profit. L'auteur a exclu les discussions philologiques, et on ne saurait l'en blâmer, mais j'aurais voulu alors que ses références aux textes fussent d'autant plus claires. Page 123, par exemple, une note me renvoie à S. 34, ce qui veut dire que le document a été trouvé à *Sippara*. Mais on a publié des contrats de *Sippara* un peu partout; où est le numéro 34? Je ne puis analyser par le menu un ouvrage de cette étendue, et je dois me contenter d'en indiquer les principales divisions : les premières lois babyloniennes; le code de *Hammurabi* (traduction); lois babyloniennes postérieures; organisation sociale de l'ancien état babylonien; juges, tribunaux et procès; jugements; droit criminel; organisation de la famille; mariage; divorce et abandon; droits des veuves; obligations et droits des enfants; éducation des enfants; adoption; héritage; esclavage; la propriété foncière en Babylonie; l'armée, la corvée et les autres services personnels; les fonctions et l'organisation du temple; dons et legs; ventes; emprunts et dépôts; gages; salaires des ouvriers; location de propriété; lois commerciales; association et fondé de pouvoirs; comptabilité.

Dans une seconde section, M. Johns a donné un tableau de la littérature épistolaire, depuis *Hammurabi* jusqu'aux Sargonides et au second empire babylonien; en appendice un tableau des poids et mesures. Je note, entre mille, un détail qui a son intérêt pour l'archéologie : la première mention du fer est de l'époque de *Hammurabi;* sa valeur comparée à celle de l'argent est alors dans le rapport de 1 à 8.

NUMÉRATION ET MÉTROLOGIE.

L.-J. DELAPORTE. *Notes de Métrologie assyrienne : Recueil de travaux*, vol. XXVI, p. 134-138. — G. KEWITSCH. *Zweifel an der astronomischen und geometrischen Grundlage des 60-Systems : Z A*, vol. XVIII, p. 73-95.

Les Babyloniens ont eu une année commerciale de 360 jours (= 12 mois de 30 jours), mais il est impossible qu'ils n'aient pas reconnu dès la plus haute antiquité que l'année solaire est de 365 jours : la fête des jours épagomènes (*zagmuku*) en est la preuve. Pas plus que l'observation du cours du soleil, celle des révolutions de la lune ne pouvait conduire à une année de 360 jours; car le mois lunaire n'a pas une durée moyenne de 30 jours, mais une durée toujours inférieure à 30 jours, ce qui nous conduirait à une année de 354 jours, inférieure de 11 jours à l'année solaire. Ginzel a émis l'hypothèse que l'année de 360 jours était une moyenne entre l'année solaire et l'année lunaire; mais le fait que les anciens Babyloniens avaient une année de compte de 360 jours à côté de l'année solaire de 365 jours contredit cette hypothèse. Il est donc peu probable que la division du cercle en 360 degrés et le système sexagésimal aient été dérivés d'observations astronomiques. Lehmann a essayé d'expliquer le système sexagésimal par deux mesures naturelles. Les Babyloniens fixaient à 1/720 le rapport du diamètre du soleil à l'écliptique : ce chiffre s'obtient en divisant les 24 heures par 2 m. 14, durée du passage du soleil au méridien.

Mais en admettant que les Babyloniens aient réellement cherché dans le ciel une mesure et aient trouvé par l'expérience 720 largeurs du soleil — deux choses peu probables — on ne voit pas pourquoi ils ont pris pour unité, pour degré, le double de cette mesure. Le KASPU non plus n'est pas une mesure fournie par la nature.

Toutes les explications données jusqu'à présent supposent tacitement que les Babyloniens avaient déjà un système de numération lorsqu'ils inventèrent le système sexagésimal. Mais il est impossible d'admettre qu'ils ont changé leur numération pour l'adapter à leur métrologie : au contraire ils ont adopté les mesures que nous leur connaissons parce qu'ils avaient une numération sextale ou sexagésimale. De même, s'il est vrai que la division en quatre est plus naturelle que la division en six, pour qui part d'observations astronomiques, il ne faut pas en conclure que les Babyloniens sont arrivés à la soixantaine en partant de quatre, mais que leur système de numération n'est pas issu de considérations astronomiques. Zimmern fait valoir, en faveur de 360 comme point de départ, que le sosse (60) signifie 1/6; donc le double mois, de 60 jours, le sixième d'année, serait une mesure naturelle. Mais on passe d'un nombre inférieur à un nombre supérieur pour obtenir une nouvelle unité; on ne suit pas la marche inverse. D'autre part, l'année elle-même n'est pas une mesure naturelle. Seul, le jour est une mesure astronomique naturelle, et les divisions du jour sont le résultat de l'arbitraire; la

numération a sur elles une grande influence. Ainsi la division du jour babylonien en six parties montre que les anciens habitants de la Chaldée avaient un système sextal, ou tout au moins que six était dans leur numération un point d'arrêt. Cela explique l'importance qu'ont chez eux les fractions 1/6, 1/3, 1/2, 2/3, 5/6, c'est-à-dire 1/6, 2/6, 3/6, 4/6, 5/6 : ces fractions sont désignées par des noms et des idéogrammes particuliers. Le nombre 60 est, comme nous le verrons plus loin, un nouveau point d'arrêt de la numération babylonienne. Le sixième de jour (4 heures), divisé en soixantièmes, donne l'*imdu* (idéogr. uš) de 4 minutes, 360[e] partie du jour. Le cours journalier du soleil fournit tout naturellement l'idée de cercle; de là la division du cercle géométrique en 360 parties.

Comment les Babyloniens ont-ils été conduits au système sextal? Une revue des différents systèmes de numération et notamment de la numération undécimale des Néo-Zélandais a conduit M. Kewitsch à une explication du système babylonien. Avec les doigts de la main gauche, on comptait de 1 à 5. En comptant 6, on levait le premier doigt de la main droite, on fermait la main gauche, et on recommençait à lever les doigts en comptant 6 + 1 (7), 6 + 2 (8), ... 6 + 5 (11). On levait alors le second doigt de la main droite en comptant 2 fois 6 (12). Après 5 sixaines + 5 (35) venaient les six sixaines ou $6^2 = 36$. Ce nombre était marqué par le petit orteil du pied gauche. Les cinq orteils du pied droit mar-

quaient les troisièmes puissances de 6 (216). Dès qu'apparaît la possibilité de ramener le système sextal au nombre des doigts, on est dispensé de recourir aux observations astronomiques et géométriques, qui supposent un degré de culture tel qu'il est certainement postérieur à la numération.

Comment le système sexagésimal est-il sorti du système sextal? Est-ce par la rencontre d'un peuple à numération sextale avec un peuple à numération sexagésimale? Le mélange des deux systèmes de chiffres dans l'écriture babylonienne parle en faveur de cette hypothèse. Mais on peut aussi imaginer une autre explication. Tandis que les doigts de la main gauche marquent comme tout à l'heure les cinq unités, l'image de 6 est fournie par toute la main étendue; les doigts de la main droite donnent alors les multiples de 6 jusqu'à 6 × 5, et les deux mains le carré de 6 ou 36. On peut encore recommencer en convenant qu'une main étendue donne à chaque doigt la valeur 6, les deux mains la valeur 36. Nous obtenons alors deux groupes. Avec une main, dans le premier stade, en comptant avec les doigts des deux mains, nous avons 6 × 1, 6 × 2, ... 6 × 10 = 60, qui forme une nouvelle unité. Dans le second stade, en comptant sur les orteils des deux pieds, nous avons 60 × 1, 60 × 2, ... 60 × 10 = 600. Avec deux mains, dans le premier stade, 36 × 1, 36 × 2, ... 36 × 10 = 360; dans le second stade, avec les orteils des deux pieds, 360 × 1, 360 × 2, ... 360 × 10 = 3600.

Le rapport entre les mesures agraires U et GAR avait été évalué à 12 par M. Thureau-Dangin qui, de la tablette 96-4-10, 1, avait tiré la relation 1 GAR = 12 U. M. Delaporte fait remarquer qu'une autre tablette aurait donné 1 GAR = 14 U, et une autre 1 GAR = 10 U. Il calcule donc les relations fournies par trente-sept plans publiés dans les *Cuneiform Texts* et montre que la valeur de l'U varie entre 1/18 et 1/7 de GAR.

ARCHÉOLOGIE.

CLARENCE S. FISHER. *The Mycenaean palace at Nippur : Am. Journ. of Arch.*, vol. VIII, p. 403-432. — L. HEUZEY. *Une statue complète de Goudéa : Revue d'assyriologie*, vol. VI, p. 12-22. — I.-M. PRICE. *Four Babylonian seal cylinders : AJSLL*, t. XX, p. 108-115.

Le palais de *Nippur*, que M. Fisher attribue à l'art mycénien, est le même dont M. Hilprecht fait descendre la construction jusqu'à l'époque parthe. M. Fisher tire ses arguments de la comparaison des différentes couches, de quelques objets trouvés *en dehors* du palais (notamment une tête de guerrier en pierre, un masque funéraire en or, une stèle en terre cuite représentant deux bouquetins affrontés et dressés sur les pattes de derrière contre un arbre qui les sépare); des colonnes et de la distribution du palais lui-même, comparée à celle du palais de Tirynthe. Je doute qu'aucun de ces rapprochements paraisse bien décisif aux historiens de l'art mycénien.

D'autre part, l'archéologie babylonienne fournit

IMPRIMERIE NATIONALE.

en abondance des éléments de comparaison qui nous dispensent de chercher jusque sur les bords de la mer Égée les origines de l'art nippourien ; les bouquetins affrontés, par exemple, ne sont pas précisément un motif inconnu à l'art oriental ou que l'on puisse prétendre importé; on les trouve déjà sur un cylindre chaldéen de la *Collection de Clercq* (pl. II, 15), que Ménant a fort justement attribué aux âges les plus anciens, et la construction si caractéristique des colonnes de *Nippur*, formées de briques en secteurs de cercle, se trouve déjà à *Telloh*, dès l'époque de *Gudea*, comme en témoignent les inscriptions de ces briques (*Déc.*, pl. 38). Il n'y a rien, dans les arguments de M. Fisher, qui puisse prévaloir contre le fait sur lequel s'appuie M. Hilprecht, savoir que l'une des briques du palais renfermait une monnaie de cuivre de l'époque des Arsacides[1]. M. Fisher aura donc raison de ne pas trop se hâter de construire la théorie sur les migrations des peuples à la fin de l'époque mycénienne, qu'il a esquissée à propos du palais de *Nippur*.

La statue J de *Gudea* (voir p. 459) a été étudiée par M. Heuzey, qui en a donné une reproduction en héliogravure et a fort ingénieusement expliqué le manque de proportions qui se remarque sur plusieurs statues chaldéennes et en particulier sur celle-ci : « Quand le bloc (de diorite) était de dimensions trop restreintes, l'artiste ne craignait pas de diminuer le

[1] *Explorations in Bible-Lands*, p. 563.

corps, ne le considérant plus que comme un socle, une sorte de piédouche et de support pour la tête. Ce parti-pris a quelque chose d'enfantin, de naïf; mais il est probable que les sections chirurgicales par lesquelles nos sculpteurs modernes établissent un buste, en tranchant dans le vif de la figure humaine, auraient paru aux hommes de ces anciens âges une pratique bien plus choquante et plus inadmissible que ce rapetissement du corps, dont leur imagination corrigeait l'invraisemblance. »

M. Price a publié quatre cylindres en pierre dure. Il attribue le premier et le troisième à l'époque de *Sin-Gašid*, parce qu'il y trouve LUGAL-BANDA et NIN-GUL mentionnés côte à côte comme dans une inscription de *Sin-Gašid;* cela paraîtra peut-être une raison insuffisante. Le second cylindre a appartenu à *Imgur-Sin, pašišu* (prêtre) de *Bêlit;* le quatrième porte le nom de GUDEA.

INFLUENCES BABYLONIENNES.

a. EN GÉNÉRAL.

D.-H. MÜLLER. *Ueber die Gesetze Hammurabis, Vortrag.* Wien, A. Hölder, 45 p. in-8°. — H. WINCKLER. *Die Weltanschauung des Alten Orients. Ex Oriente lux*, Band I, Heft I, Leipzig, Pfeiffer, 50 p. in-8°.

Une nouvelle collection de monographies destinées à répandre dans le public lettré la connaissance de l'antiquité orientale, et publiée sous la direction

de M. Winckler, débute par une étude de ce savant sur la conception de l'univers dans l'ancien Orient. La thèse, déjà exposée plusieurs fois par M. Winckler, est que cette conception est essentiellement astrologique, que les institutions, la mythologie et même l'histoire ont été modelées sur elle, et que son influence s'est perpétuée non seulement chez les Grecs et les Latins, mais chez les Indiens et les Chinois, jusqu'à l'islamisme et aux temps modernes. La découverte des tablettes d'*El-Amarna* a montré qu'au xve siècle avant notre ère la langue et l'écriture babyloniennes étaient pour tout l'Orient ce que la langue française est aujourd'hui pour le monde civilisé, et que les mythes babyloniens étaient étudiés jusqu'en Égypte. D'autre part les rapports relevés entre les traditions de peuples très différents peuvent bien s'expliquer par l'unité de l'esprit humain tant qu'il s'agit de pensées, mais non plus lorsqu'il s'agit de l'expression de ces pensées. Il faut donc chercher à ces traditions communes, revêtues d'une forme identique, une source unique, et elle ne peut être trouvée qu'en Babylonie.

Mais dans ce pays tout est réglé à l'image du ciel étoilé : le monde terrestre est considéré comme une image du monde astral; les astres règlent et, par suite, annoncent les événements terrestres. M. Winckler s'efforce de montrer l'origine babylonienne et astrologique du système sexagésimal, de l'année lunaire et solaire et de ses divisions, de la double heure, de l'heure et du mille. Mais quelques rappro-

chements de détail me paraissent encore trop peu fondés. Par exemple comparer la fonction du *dictator clavis fingendi causa* à l'usage babylonien des clous d'argile enfoncés dans les murs (p. 7) ne serait légitime que si cet usage se rapportait sûrement au comput des années; or ce que nous en savons par Loftus nous ferait voir bien plutôt dans ces clous d'argile un simple motif d'ornement dépourvu de toute signification. Il est certain que Pythagore a beaucoup emprunté à l'Orient, mais il paraîtra au moins inutile d'en chercher une preuve dans l'importance qu'il attribuait aux fèves, rapprochée de la dispute de Jacob et d'Esaü pour le plat de lentilles (p. 13). L'existence d'un double mois babylonien, ou, si l'on veut, d'une division de l'année en six mois de 60 jours serait une explication bien séduisante d'une particularité du calendrier romain qui n'a que six noms de mois (Janvier à Juin), les autres (Quinctilis à Décembre) étant simplement désignés par un chiffre (p. 15). Mais ce double mois me paraît une pure déduction de M. Winckler; aucun texte ne la confirmant, elle ne peut elle-même rien expliquer.

Appliquée à l'histoire, la théorie de M. Winckler se formule ainsi : l'histoire terrestre et humaine doit être une copie de l'histoire céleste (p. 32); le mythe astral est la forme dans laquelle l'Orient a coulé la matière historique (p. 38). Abraham est le premier des patriarches : sa figure doit donc être composée de traits empruntés au culte de la lune; son fils a les traits du soleil. Les traces de cette conception

historique se retrouvent surtout dans la littérature apocalyptique. — Limitée à certaines périodes de l'histoire, cette théorie ingénieuse est très acceptable : elle a le mérite d'expliquer le mélange d'éléments mythiques et de réalité historique — souvent contestée à tort — dans des traditions comme celle qui nous a été transmise sur Sargon l'ancien. Il est certain que la tentative d'un Bérose s'efforçant de renfermer l'histoire de Babylone dans un cycle terminé par la mort d'Alexandre, et de montrer qu'une ère nouvelle commençait avec les Séleucides, se rattache à une conception astrologique de l'histoire. De même très probablement les calculs de Nabonide. Mais il ne faudrait ni exagérer le caractère astral des mythes, ni découvrir leur influence là où le rapport que l'on aperçoit est peut-être une coïncidence purement fortuite. La difficulté en pareille matière n'est pas de découvrir des rapprochements qui justifient la thèse; elle est de ne pas les recueillir trop complaisamment en excluant ceux qui la contredisent. Ainsi M. Winckler me paraît abonder trop facilement dans son sens et compromettre sa théorie lorsqu'il l'applique aux rois d'Israël. Il établit cette série d'équations :

Gémeaux	=	Lune Saül
Cancer	=	Lion Jonathan
Lion	=	Marduk David
Vierge		
Balance	=	Nabû Salomon

et ajoute entre autres choses que « la mélancolie est propre à tous les chefs de dynastie, car elle est en

rapport avec la légende de la lune et repose sur la disparition mensuelle du disque lunaire » (p. 40-41). Salomon correspondant à la Balance, son fils correspond au Scorpion; ainsi s'applique sa réponse au peuple : « Mon père vous a châtié avec le fouet, mais moi je vous châtierai avec le Scorpion » (p. 44). Passe encore pour le Scorpion, encore qu'il soit plus raisonnable de penser qu'un instrument de torture a porté ce nom; mais quel rapport y a-t-il entre le fouet de Salomon et la Balance? M. Winckler, comme tout semeur d'idées, propose plus de choses qu'il n'en fera accepter, mais on le lit toujours avec intérêt, et, sans partager toutes ses opinions, je recommande une brochure dont je n'ai pu donner qu'une idée bien incomplète.

M. D.-H. Müller a exposé, dans une conférence faite à la société viennoise de juristes, les idées qu'il avait développées dans son édition de *Ḫammurabi,* sur la loi de *Ḫammurabi*, la loi de Moïse et la loi des XII Tables (cf. *Journal asiatique*, 1904, p. 273).

b. SUR ISRAEL.

J. Halévy. *Les prétendus emprunts cosmogoniques dans la Bible : Revue sémitique*, p. 216-228 et 313-324. — A. Jeremias. *Das alte Testament im Lichte des alten Orients, mit 145 Abbildungen und 2 Karten.* Leipzig, Hinrichs, 1 vol. in-8°, 383 p. — *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, auf Grund eines Vortrages gehalten auf dem II internationalen Kongress für Religionsgeschichte zu Basel, 1904.* Leipzig, Hinrichs, 48 p. in-8°.

S. Langdon. *Isaiah 66, 11* : *AJSLL*, vol. XX, p. 259. — Th.-G. Pinches. *Šapattu, the Babylonian Sabbath* : *PSBA*, vol. XXVI, p. 51-56. — *Šapattu, the Babylonian Sabbath, additional note* : ibid., p. 162-163. — J.-D. Prince. *The Assyro-Babylonian scapegoat controversy* : *AJSLL*, vol. XX, p. 173-181. — H. Zimmern. *Sabbath* : *ZDMG*, vol. LVIII, p. 199-202. — *Nochmals Sabbat* : ibid., p. 458-460.

Dès le début des études assyriennes, on a compris le secours qu'elle pouvaient fournir à l'exégèse biblique, et les travaux d'ensemble ou de détail sur les rapports d'*Ašur* et d'Israel se sont rapidement multipliés, l'assyrien rendant au centuple l'aide que l'hébreu avait prêtée aux déchiffreurs de la troisième écriture cunéiforme. M. Jeremias a de nouveau réuni et commenté les passages de la Bible qu'éclairent les textes assyriens et babyloniens et, d'une manière plus générale, l'archéologie orientale. Il étudie successivement la conception du monde dans l'ancien Orient, les centres du culte et les principales divinités du panthéon babylonien, les cosmogonies babylonienne, égyptienne, phénicienne, étrusque et hébraïque; le paradis et la chute de l'homme, les patriarches, l'antiquité du monde d'après la Bible, le déluge dans les traditions babylonienne, syrienne, phrygienne, indienne, grecque et biblique; la liste ethnographique de *Gen.*, 10, la tour de Babel, la migration d'Abraham, le pays de Canaan avant Israel, Abraham considéré comme Cananéen, la légende de Joseph, la sortie d'Égypte, les lois de Moïse et de *Ḫammurabi*, enfin une série

de passages empruntés aux différents livres de la Bible.

M. Jeremias est un chaud partisan des théories de Stucken et de Winckler sur les mythes astraux et retrouve partout l'influence des conceptions astrologiques. Pour y arriver, il ne recule pas devant une traduction arbitraire : ainsi le nom de la tour à étages de Borsippa, E-UR-IMIN-AN-KI, est traduit par lui « der Tempel der 7 Befehlsübermittler des Himmels und der Erde » (p. 6), pour appuyer cette affirmation que les planètes ont été conçues comme les *Dolmetscher* (ἑρμηνεῖς) de la volonté divine, et bien que le seul sens que l'on puisse attribuer à 𒌨, UR, soit celui de *hamamu* « direction ». Suivant M. Jeremias, le mythe astral est comme le moule dans lequel la matière historique s'est coulée; il est à l'histoire ce que la métrique est à la poésie, le dessin et la couleur à la peinture, et le fait d'avoir revêtu cette forme de mythe astral n'enlève à un récit rien de sa valeur historique (p. 23). D'ailleurs l'histoire elle-même construit des schèmes (die Geschichte baut Schemen) : l'empereur Guillaume a six fils et une fille, les sept planètes avec Vénus (p. 225, n. 4, et p. 240). Il faudrait pourtant s'entendre : ou bien les rapprochements que l'on relève entre différents traits d'un récit et les conceptions astrologiques sont un pur effet du hasard, et alors le récit garde sa valeur historique, mais il n'y a pas d'influence de l'astrologie et le rapprochement est un jeu d'esprit sans aucun intérêt scientifique; ou

bien les faits ont été plus ou moins altérés, conformément au schème astrologique, et le récit est d'autant plus suspect qu'il se rapproche plus de ce schème.

On ne saurait trop s'étonner que l'échec piteux de spéculations analogues, qui sévirent naguère dans l'indianisme[1], ait si peu profité aux savants d'aujourd'hui, et l'on doit regretter que des esprits pénétrants se laissent entraîner à des exercices de jonglerie où leur dextérité éclate brillamment, mais en pure perte.

En dehors de cette erreur fondamentale qui me gâte plus d'une page de son livre — Abraham est un mythe lunaire (p. 182-3, 209); l'histoire de Joseph est une réédition du mythe de *Tammuz* (p. 239); la bénédiction de Jacob à ses fils est inspirée du zodiaque (p. 248); le récit du déluge est un mythe astral (p. 134); les commandements 4 à 9 du décalogue hébreu sont rattachés chacun à une planète (p. 262) — M. Jérémias a semé de-ci de-là quelques affirmations qui me paraissent aussi dénuées de preuves qu'inutiles. Je ne sais par exemple pourquoi il affirme que *Adapa* et *Marduk* sont un seul et même fils d'*Ea* (p. 30). Enfin certaines parties me paraissent traitées trop sommairement, comme la question du livre de Daniel, sur lequel M. Sayce

[1] La vanité de ces théories a été spirituellement ridiculisée par J.-B. Pérès : *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé, ou grand erratum, source d'un nombre infini d'errata à noter dans l'histoire du XIXe siècle*, 1860, in-32.

a écrit dans son *Higher Criticism* un chapitre des plus intéressants, et auquel M. Jeremias ne consacre pas plus d'une page (p. 362). Abstraction faite de théories contestables, son livre reste utile par le nombre de faits qui y sont groupés systématiquement et par une illustration abondante, où figurent même quelques monuments inédits.

La question de l'existence d'un monothéisme plus ou moins latent en Babylonie a été posée, en 1892, par la brochure de Delitzsch, *Babel und Bibel*. M. Jeremias admet qu'il existait en effet en Chaldée une tendance au monothéisme. Un polythéisme effréné s'étale, il est vrai, dans le culte assyro-babylonien, mais ce culte est un produit de la mythologie, qui elle-même est une déformation populaire du système cosmologique. Dans la science ésotérique des prêtres, dans la religion des psaumes, dans le culte de *Marduk*, nous trouvons des courants de monothéisme. Mais cette tendance n'est nullement comparable au pur monothéisme affirmé par Israel.

L'originalité de la pensée d'Israel a trouvé un défenseur inlassable dans M. Halévy. Les pages consacrées par M. Zimmern, dans la troisième édition de l'ouvrage de Schrader[1], aux emprunts cosmogoniques de la Bible lui ont fourni le thème de ses derniers articles. Il nie que la cosmologie du livre d'Énoch doive rien à l'influence babylonienne, et étudie successivement le ciel et la terre, les sept pla-

[1] *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1902.

nètes et le zodiaque. M. Halévy conteste notamment que le nombre sept ait une origine astrale et y voit les sept points dont « se compose l'espace : quatre dans le sens horizontal : orient, occident, nord et sud, et trois dans le sens vertical : le haut, le bas et le plus bas ».

La question si controversée des rapports du sabbat juif avec la *šapattu* babylonienne a été de nouveau soulevée par la publication, due à M. Pinches, d'un texte hémérologique dont III R, 56, n° 4, donnait seulement une petite portion. Le texte complété et restitué par M. Pinches comprend vingt-huit lignes, donnant en deux colonnes les noms de certains jours (1 à 10, 15, 19, 20, 25, 30) du mois et de certaines solennités. Le jour appelé *šapattu* est le quinzième jour du mois. M. Zimmern, qui a apporté d'utiles corrections aux lectures de M. Pinches, a écarté du même coup des rapprochements erronés avec le neuvième jour (*bilti* et non *batti*) et le vingt-cinquième jour (*arḫu ḳatu* et non *arḫu batti*). Il ne ressort pas de ce texte que les septième, quatorzième, vingt-et-unième et vingt-huitième jours du mois aient été appelés *šapattu*, comme on était porté à le croire d'après les hémérologies. Le quinzième jour doit sans doute son importance à ce qu'il marque la pleine lune. Le mois était divisé en six parties dont les cinquième, dixième, quinzième, vingtième et vingt-cinquième jours marquaient le commencement (de là *arḫu ḳatû* « fin du mois » pour désigner le vingt-cinquième jour qui commence en effet la

dernière sixaine du mois). Mais, à côté de cette division en six parties, il en existait aussi une en quatre parties (7, 14, 21, 28), dans laquelle on devait être porté à considérer le quatorzième jour comme la *šapattu*, et peut-être à étendre cette dénomination aux autres multiples de 7 (1, 21, 28, et 19 ou 49[e] jour depuis le commencement du mois précédent). Toutefois c'est là une hypothèse qu'aucun document n'est encore venu démontrer. Il faut aussi admettre que les Israélites ont pu emprunter aux Babyloniens d'une part le terme *šapattu* (quand et comment c'est une autre question), d'autre part la division du mois en quatre parties, et combiner les premiers ces deux éléments dans leur fête du sabbat.

J'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de discuter avec M. Prince sur l'existence d'un rite du bouc émissaire chez les Babyloniens[1]. Nous ne sommes pas encore arrivés à nous mettre d'accord; mais comme nous discutons sans faux point d'honneur et que nous nous concédons réciproquement un certain nombre de choses, il n'est pas impossible que nous nous entendions un jour complètement, ce qui sera en tout cas d'un bel exemple en assyriologie. M. Prince a repris la question en 1904 et son effort principal a tendu à montrer que le BIR ǴULDUBBU désignait un animal. J'avais contesté ce point, en m'appuyant sur un texte publié par Rawlinson[2] et dans lequel le BIR-ǴULDUBBU, précédé du déterminatif

[1] Cf. en dernier lieu *Journ. as.*, juil.-août 1903, p. 135-156.

[2] IV R, 15 *b*, 8-15.

iṣu « bois », désigne manifestement un instrument inanimé. M. Prince, de son côté, rappelle le texte IV R, 21, n° 1, 28-29 *b*, dans lequel le BIR-ǴULDUBBU est pendu à la porte. Il reconnaît donc que ce ne peut être qu'un objet inanimé. Mais il échappe à la difficulté en suggérant que ce BIR-ǴULDUPPU en bois est une image du BIR-ǴULDUBBU primitif en chair et en os. Je ne sais si cette explication est la bonne, mais je puis signaler moi-même à M. Prince un texte qui montre qu'en certain cas le BIR-ǴULDUBBU *pouvait* être un animal. Parmi les textes magiques publiés en 1903 par le British Museum[1], se trouve un « exorcisme du BIR-ǴULDUBBU » (ENIM ENIM-MA BIR ǴUL-DUB-BA-GE), dans lequel il est ordonné de purifier le malade avec un agneau (*uriṣu*, BIR) blanc, dont on a arraché le cœur pour le mettre dans la main du malade. Il n'est pas douteux que le BIR-ǴULDUBBU ne soit cet agneau, et il est en conséquence *possible* que le BIR-ǴULDUBBU du texte de M. Prince soit également un agneau ou un chevreau en chair et en os.

Mais d'autre part M. Prince m'accorde que, dans la première incantation de son texte et dans IV R, 26, n° 6, il n'est pas fait mention d'un contact avec la victime, comme dans le rite du bouc émissaire. Dans la seconde incantation, il est bien ordonné de mettre la tête du BIR-ǴULDUBBU sur celle du malade. Nous avons donc là le premier temps du rite du bouc émissaire. Mais avons-nous le second? L'animal

[1] *Cuneiform Texts, part* XVII, pl. XI.

doit-il être chassé ensuite? Là est toute la question, et, s'il fallait répondre affirmativement, M. Prince aurait cause gagnée. Le texte porte, l. 39 : LUGAL-E DU DINGIR-RA-NA U-ME-TE-GUR-GUR. M. Prince traduit : « D'à côté du roi, fils de son dieu, chasse-le (le bouquetin). » Je maintiens qu'il faut entendre : « Le roi, fils de son dieu, purifie-le. » U-M-ETE GUR-GUR se trouve dans la première incantation : A-GUB-BA GI-BIL-LA NIN-NA NA-RI-GA LUGAL-E DU DINGIR-RA-NA A ZI-DA A GUB-BU U-ME-NI-E A-DARA-BI U-ME-TE-GUR-GUR (14-16). M. Prince traduisait en 1903 : « L'eau pure, une torche, tout ce qui appartient à la purification, pour le roi, fils de son dieu, à droite et à gauche qu'il les fasse sortir, qu'il chasse de là ces bouquetins cornus. » En 1902 je traduisais : « Avec l'eau lustrale, une torche, un brûle-parfums, fais une purification; le roi, fils de son dieu, à droite et à gauche purifie-le, avec ce bouquetin fais une purification. » Dans son article de 1904, M. Prince admet ma traduction « brûle-parfums », mais trouve que je joue sur les mots en insistant pour maintenir au mot GUR-GUR la traduction « purifie », contre la sienne « qu'il chasse de là » (l. 16), et « chasse-le » (l. 39). Là est pourtant le nœud de la question. Si maintenant M. Prince veut bien se reporter à *Cuneiform Texts*, XVII, pl. XI, 82-85, il verra que U-MU-UN-TE-GUR-GUR est rendu par *kuppir*, et qu'il est ordonné de « faire une purification » avec le mouton, qui est mort (on lui a arraché le cœur), et que l'on ne saurait par conséquent « chasser ». Pl. XXXI, l. 39-40, il est

ordonné de « purifier » le malade (U-ME-TE-GUR-GUR, *kuppirma*), non de le chasser. Pl. XXXIII, l. 18 : *akalu ša zumurka ukappira* ne peut signifier que « la nourriture avec laquelle j'ai purifié ton corps ». Le sens « chasser » est absolument inapplicable ici. D'autre part il ressort de *Cun. Texts*, XVII, pl. V, 5-6, que U-ME-NI-E est rendu en assyrien par *šubišu* « approcher ». Il faut donc traduire dans le texte de M. Prince : « De l'eau lustrale, une torche, un brûle-parfums pur, près du roi, fils de son dieu, à droite et à gauche, approche; avec le bouquetin purifie-le » (l. 14-16); et plus loin : « Le roi, fils de son dieu, purifie-le ». Je suis persuadé que M. Prince admettra que cette traduction est incontestable, que le texte ne parle pas de *chasser* le bouquetin et qu'un élément essentiel au rite du bouc *émissaire* manque ici. Tout le reste n'a qu'un intérêt grammatical et M. Prince m'en a concédé les points les plus importants.

M. Langdon a rapproché le mot זיז qui se trouve dans Isaïe 66, 11, de l'assyrien *zi-zi-a* « mamelles » qui se trouve dans un texte de Craig (6-8); le sens de l'hébreu est ainsi définitivement établi.

Mai 1905.

ANCIENNES INSCRIPTIONS DU NÉPAL,

PAR M. SYLVAIN LÉVI.

(DEUXIÈME SÉRIE.)

I. INSCRIPTION DU PILIER DE CHANGU NARAYAN, SAṂVAT 386.

Le pilier de Changu Narayan a été découvert par Bhagvanlal Indraji qui a estampé et publié en partie l'inscription. Malheureusement le prêtre du temple où ce pilier est conservé ne permit pas au pandit de dégager la partie inférieure, qui était enfoncée dans le sol. Bhagvanlal ne put donc relever que les 17 premières lignes de la face I, 17 de la face II, et 20 de la face III. Avant mon départ pour l'Inde, Georges Bühler, qui devait périr tragiquement un peu plus tard, recommanda tout particulièrement à mon attention l'inscription incomplète; il m'engagea, si j'obtenais d'entrer au Népal, à multiplier les démarches afin de rapporter un estampage complet. J'ai déjà raconté (*Népal*, II, 388, 404) comment la bienveillance du Darbar me facilita la tâche; le zèle éclairé du Mahârâja Bîr Sham Sher sut triompher des refus et des menaces du prêtre de Changu Narayan. L'accès du temple, il est vrai, me resta interdit par une

mesure de rançune puérile; mais les soldats Gourkhas que j'avais dressés réussirent à déterrer la base du pilier sans l'endommager, et à prendre plusieurs estampages de l'inscription totale.

J'ai pu, de l'enclos du temple, regarder le pilier qu'il ne m'était pas donné d'approcher; je l'ai indiqué sur la photographie reproduite, *ib.*, I, 231. La description fournie par Bhagvanlal est parfaitement exacte : il est situé à gauche (pour le spectateur) de la porte du temple de Changu Narayan; la moitié inférieure est carrée; le haut est d'abord octogone, puis chacun des pans se dédouble, et le sommet est circulaire. Les débris du chapiteau ancien et du Garuḍa qui le couronnait sont encore conservés dans une sorte de cage à claire-voie au milieu de la cour d'entrée; le lotus et le cakra qui ont remplacé le couronnement primitif, depuis une cinquantaine d'années maintenant, se voient sur la photographie. L'architecture du pilier rappelle de très près le pilier de Harigaon (voir la photographie, *ib.*, II, 119), et la paléographie rapproche de même les deux inscriptions.

L'inscription de Changu Narayan est gravée avec beaucoup de soin sur trois des quatre faces. La partie inscrite couvre, sur la face I, une hauteur de 0 m. 90; sur la face II, de 0 m. 80; sur la face III, de 0 m. 92, divisée respectivement en 26 lignes (I), 24 lignes (II), 28 lignes (III). La largeur des lignes sur les trois faces est uniformément de 0 m. 34. Les caractères ont en moyenne une hauteur de 0 m. 012 sur

la face I, de 0 m. 011 sur les deux autres; l'espacement des lignes est d'environ 0 m. 22 sur les deux premières faces; sur la troisième, il est irrégulier et va en croissant vers la fin, avec un écart de 0 m. 018 à 0 m. 026.

L'écriture est, nettement et sans hésitation possible, du type Gupta. Les observations de détail ne feraient guère que doubler celles que j'ai présentées au sujet du pilier de Harigaon. Parmi les lettres les plus caractéristiques, je me contenterai de citer l'*i* initial (II, 15; III, 4, 9, 16) formé de deux points disposés verticalement et d'une barre verticale à la droite; le *ha*, fermé à la droite du scribe, le *sa* avec sa large boucle, le *dha* ovale, le *tha* complètement arrondi, le *bha* avec l'angle largement ouvert. Bhagvanlal (et Bühler qui a traduit son article) avait déjà constaté que « la forme des lettres concorde exactement avec celle des inscriptions Gupta ». Cependant M. Fleet n'a point hésité à descendre la date de cette inscription jusqu'au début du VIII[e] siècle (705 après J.-C.), aussitôt avant Çivadeva (II) et Jayadeva; l'éminent épigraphiste s'est trouvé, dans cette occasion, entraîné à dénier l'évidence du témoignage paléographique pour soutenir une combinaison chronologique abandonnée aujourd'hui. C'est aux environs du V[e] siècle que la paléographie tendrait à ranger Mânadeva, comme avaient fait Bhagvanlal et Bühler qui interprétaient la date de l'inscription par l'ère Vikrama (386 saṃvat = 329 après J.-C.), l'époque même de Samudragupta « dont les édits sur

piliers ressemblent totalement aux inscriptions de Mânadeva » (*Some Considerations on the History of Nepâl*, p. 50 du tirage à part). Nous aurons à discuter tout à l'heure les détails de la date.

L'inscription est en sanscrit, et, à l'exception des deux premières lignes où est énoncée la date, elle est en vers. Chacune des stances porte à la marge son numéro d'ordre indiqué en lettres numérales. Le mètre employé d'un bout à l'autre est le çârdûlavikrîḍita, que le poète manie avec une réelle aisance. A défaut d'une imagination originale ou brillante, l'auteur possède à fond son métier de versificateur; sa langue est pure et simple; il n'abuse pas des longs composés; il atteint rarement et ne dépasse pas un groupement de sept mots. Son lexique est classique. Le mot *nirbhī* (III, 16) manque, il est vrai, à P. W.; mais P. W[2]. cite le mot avec une référence à Caraka. Le mot *apāstra* « arme de défense » (III, 1) n'est point relevé dans P. W[2]. Bhagvanlal note comme une impropriété l'emploi du causatif *kāray°* pour le simple (II, 8 : *rājyam putraka kāraya*); mais sa critique porte à faux. L'expression *rājyaṃ kāray°* est consacrée tout au moins par le vers traditionnel sur le règne de Râma, attesté à la fois en sanscrit par le Râmâyaṇa, VI, 130, 104; le Mahâ-Bhârata, VII, 2244 (et cf. III, 11219), le Harivaṃça, 2354 :

...... *Rāmo rājyam akārayat*,

et en pâli par le Jâtaka 461 (Daçaratha j°) :

.... *Rāmo rajjam akārayi.*

Le Râmâyaṇa dans un autre passage emploie la même expression à propos de Dilîpa (I, 42, 8, édition de Bombay) :

.... *rājā rājyam akārayat.*

La graphie, dans l'ensemble, est extrêmement correcte; les fautes relevées par Bhagvanlal sont des lapsus du pandit lui-même. La prétendue correction *abhidhānāt satī* (II, 1) est fondée sur un faux sens; la construction est littéralement : « La reine Râjyavatî sera Çrî en personne, étant ayant-désignation d'épouse du roi. » *Satī*, qui suit °*abhidhānā*, n'est pas une simple platitude, mais marque bien, conformément à l'usage, la fonction d'épithète du terme précédent. Le *bha* de *bharttuḥ* (II, 17) est très clairement tracé et ne ressemble pas à un *ka*. La correction indiquée sur *prāṇān* (II, 14) est sans raison; le texte aussi bien que le fac-similé et la transcription de Bhagvanlal écrivent correctement ce mot. La correction °*satvo 'ribhiḥ* pour *prajñātasatvoru*[*bhiḥ*] souligne seulement une erreur de lecture (III, 1), car le texte porte clairement °*satpauruṣaḥ* qui est très correct. Enfin (III, 19) il est inutile de substituer *eṣyaty*° à *eçyaty*° : le texte porte *eṣyaty*° nettement tracé. Je n'entends pas au reste diminuer par ces constatations le mérite bien connu de Bhagvanlal, qui fut un déchiffreur admirable de sagacité et de science.

Il convient d'observer que l'inscription de Changu Narayan redouble soigneusement la muette après *r*, et se range ainsi dans la série antérieure à Aṃçuvar

man. Elle note la finale absolue par un caractère de dimension moindre tracé au-dessous du niveau de la ligne, tandis qu'avec Çivadeva (Ier) et Aṃçuvarman on voit paraître le trait du virâma tracé soit au-dessus, soit au-dessous de la lettre.

L'inscription commémore une donation au dieu de Changu Narayan (*Hari*, I, 6) faite par la reine Râjyavatî, sur le conseil de son fils le roi Mânadeva, à la suite d'une campagne victorieuse qui avait conduit ce prince à l'ouest du Népal propre, par-delà la Gaṇḍakî, jusque dans la citadelle (*purī*) du Malla indocile. J'ai déjà commenté du point vue historique cette inscription (*ib.*, II, 99 et suiv.). L'objet de la donation n'est pas clairement énoncé; il s'agit sans doute du pilier lui-même, indiqué par le démonstratif *tat* « ceci » à la fin de l'inscription. L'usage d'élever des piliers commémoratifs remonte dans l'Inde jusqu'à l'empereur Açoka. Les Guptas, et leurs voisins, et aussi leurs successeurs ont renouvelé ou perpétué cette pratique. L'exemple le plus frappant en est la praçasti de Samudragupta à Allahabad, gravée sur un pilier d'Açoka même. La désignation la plus usuelle de ces piliers est le mot *stambha;* on trouve aussi *yaṣṭi* (= *lâṭ*) appliqué dans une inscription de Hastin et Çarvanâtha (Fleet, *Gupta Inscr.*, p. 111) à un pilier de délimitation (*vala*[*ya*]-*yaṣṭi*), et *yūpa* spécialement appliqué aux piliers qui commémorent un rite (pilier de Viṣṇuvardhana à Bijayagaḍh [Fleet, *ibid.*, 253]; Skandagupta [?] à Bihar; Mânadeva lui-même emploie ce mot pour désigner les piliers érigés

par son père, le pieux Dharmadeva [III, 5]). L'usage est aussi bien çivaïte (Maṅgaleça à Badami) que vichnouïte (Candra à Mehrauli; Budhagupta à Eran), ou jaina (Kahaun, temps de Skandagupta), ou bouddhique (Siṃhavarman à Amarâvatî). Dans le culte vichnouïte tout au moins, le pilier est comparé à un étendard du dieu (*Viṣṇor dhvajaḥ sthāpitaḥ*, à Mehrauli; *Janārdanasya dhvajastambhaḥ*, à Eran). L'érection du pilier est généralement désignée, comme dans la présente inscription (*ucchritaiḥ*, III, 5) par le verbe *ucchray°*. Par une rencontre, qui n'est pas due seulement au hasard peut-être, l'inscription de Changu Narayan rappelle deux inscriptions sur pilier de Skandagupta. L'une, à Bhitari, célèbre ce prince : « Lui qui, après que son père fut parti au ciel, rétablit la Lakṣmî de sa race submergée, subjugua son ennemi, et s'écriant : « Me voici le maître! » alla tout joyeux trouver sa mère qui avait les yeux pleins de larmes, comme Kṛṣṇa avec Devakî » (l. 12-14 : *pitari divam upete viplutāṃ vaṅçalakṣmīṃ bhujabalavijitārir yyaḥ pratiṣṭhāpya bhūyaḥ* [|] *jitam iti paritoṣān mātaraṃ sāsranettrāṃ hataripur iva Kṛṣṇo Devakīm abhyupetaḥ* [||]). Le tableau et les expressions même évoquent l'entrevue de Mânadeva avec sa mère Râjyavatî et dénotent sans doute l'imitation du même modèle. L'autre inscription très mutilée (à Bihar) laisse transparaître la personne de la mère du roi (l. 12). Ces deux inscriptions se placent dans la seconde moitié du ve siècle. Un siècle après, l'inscription de Maṅgaleça à Badami présente une analogie un peu plus lointaine avec l'in-

scription de Changu Narayan. Le roi Maṅgaleça, au retour d'une grande victoire remportée sur le Kalatsûri Buddharâja, fait une offrande à (Çiva) Makuṭeçvara et grave sa donation sur un pilier commémoratif. L'inscription, rédigée dans une prose savante, célèbre d'abord les ancêtres du roi, comme fait Mânadeva à Changu Narayan; puis vient l'éloge du roi; enfin le narrateur passe au récit des circonstances de la donation par un mouvement presque identique de part et d'autre (*kiṁ bahunā*, Badami, l. 10; — *kiṃ vākyair bbahubhiḥ*, Changu, III, 20). « Le roi, qui avait au cœur l'impatience de dresser un pilier commémoratif de la victoire de sa puissance (*çaktijayastambha*), considéra qu'il fallait d'abord dresser le javelot d'un pilier en commémoration du triomphe de la piété (*dharmmajayastambhaçakti*) . . . Il manda l'épouse de son père, la reine Durlabha devî et lui dit : « Que ceci soit ton affaire! Présente en offrande à Makuṭeçvara Nâtha ces choses . . . (l'énumération suit). »

L'inscription de Changu Narayan est datée de « saṃvat 386, au mois de jyaiṣṭha, quinzaine claire, premier jour de la lune, 1, la lune étant associée à l'astérisme Rohiṇî, au temps favorable d'Abhijit ». Bhagvanlal, sans s'arrêter aux détails de la date, avait examiné l'interprétation de l'année au point de vue de la chronologie fournie par les Vaṃçâvalîs. Il avait réduit l'année à l'ère Çaka (= 464 après J.-C.), puis encore à l'ère Vikrama (= 329 après J.-C.); trouvant alors que la moyenne des règnes entre

Mânadeva et Jayadeva était plus vraisemblable dans le second système que dans le premier, il avait préféré l'ère Vikrama. Le procédé est toujours délicat; appliqué aux Vaṃçâvalîs du Népal, si fantaisistes dans leurs spéculations chronologiques, il était voué d'avance à l'échec. M. Fleet a plus tard repris l'examen de la chronologie ancienne du Népal en se fondant sur la date 316 de Çivadeva (Ier) donnée par l'inscription du Golmaḍhi-ṭol que Bendall avait récemment découverte et publiée. Je laisse de côté la discussion de ce système que j'ai déjà critiqué dans un article du *Journal asiatique*, en 1894. M. Fleet, admettant que les inscriptions du Népal se divisent en deux séries parallèles usant d'ères différentes, rapporte l'inscription de Changu Narayan à l'ère Gupta; il obtient ainsi 386 Gupta = 705-706 après J.-C. = 628 Çaka courant, soit 627 Çaka expiré. Partant de cette donnée, M. Sh. B. Dikshit a vérifié pour M. Fleet les détails de la date; il a trouvé que « la tithi donnée finissait le mardi 28 avril 705 après J.-C., à 57 ghaṭîs, 12 palas, après le lever du soleil; que le nakṣatra Kṛttikâ durait jusqu'à 11 ghaṭîs, 3 palas, après le lever du soleil, que le nakṣatra Rohiṇî venait ensuite et continuait jusqu'à 11 ghaṭîs, 18 palas, après le lever du soleil le lendemain mercredi, et que, conséquemment, le muhûrta Abhijit, qui est le huitième dans la série des muhûrtas, et qui commence donc avec la 15e ghaṭî, comptée depuis le lever du soleil, s'est produit, comme le veut le texte de l'inscription,

tandis que le nakṣatra Rohiṇî était courant » (*Gupta Inscr.*, Introd., 93-95).

Comme il arrive souvent des prétendus arguments scientifiques introduits dans les recherches d'histoire et de philologie, la preuve ne prouve rien. Les détails de la date, malgré leur nombre, ne laissent rien de précis à la vérification. La position donnée, loin d'être accidentelle, est presque régulière, ou du moins très fréquente. En effet, le mois de jyaiṣṭha est le mois où la lune doit être pleine dans la constellation de Jyeṣṭhâ; donc, à la nouvelle lune qui précède, la longitude de la lune doit être de 180° de moins. L'intervalle entre Jyeṣṭhâ et Rohiṇî étant de 187°, et le déplacement de la lune étant de 12° par tithi, il y a de fortes chances pour que la lune passe en Rohiṇî dans le courant de la première tithi (*pratipad*) de jyaiṣṭha. De plus, le muhûrta Abhijit (= Vidhi ou Brahma) est le huitième des quinze muhûrtas de la journée, ou des trente muhûrtas qui vont du lever du soleil au lever suivant; chaque muhûrta dure 48 minutes. Donc, au moment où commence Abhijit, $7 \times 46' = 336$ minutes $= 5$ heures et 36 minutes se sont écoulées depuis le lever; la distance de la lune à Jyeṣṭhâ s'est ainsi réduite d'un peu moins de 3°, et sa position a plus de chances encore d'être dans la région du nakṣatra Rohiṇî. Au reste, s'il s'agit d'arguments astronomiques, il faut observer que la solution calculée par Dikshit et adoptée par Fleet est inconciliable avec l'*intercalation* d'âṣâḍha en 449 fournie par une de mes inscriptions. Si

386 saṃvat équivaut à 628 Çaka courant, 449 équivaut alors à 691 Çaka courant; or cette année-là, il y a une intercalation de jyaiṣṭha dans le système vrai, de vaiçâkha dans le système moyen, mais non pas d'âṣâḍha. Si, comme je le crois, 449 avec son âṣâḍha intercalaire correspond à 482 Çaka courant, 386 saṃvat répondrait à 419 Çaka courant. Or le premier jyaiṣṭha de 419 Çaka courant, au moment où le soleil se lève, la lune se trouve en Rohiṇî, et il lui reste à parcourir $\frac{189}{10,000}$ de lunaison dans ce nakṣatra, autrement dit elle doit encore y rester pendant 12 heures 23 minutes. Puisque le muhûrta Abhijit commence 5 heures 36′ après le lever, la lune est encore en Rohiṇî pendant ce muhûrta. La date du pilier de Changu Narayan correspond dans cette hypothèse au mardi 1er mai 496 après J.-C.

Cette date ne satisfait pas seulement aux données astronomiques de l'inscription; elle est aussi en harmonie avec les caractères paléographiques. D'ailleurs, en dehors des considérations particulières que j'ai déjà fait valoir ou que j'aurai à signaler dans la suite, à propos d'autres inscriptions, un fait seul suffit à classer définitivement Mânadeva avant Aṃçuvarman; grâce au contrôle offert par l'inscription du Yag bahal, nous sommes assurés maintenant que le çrî Mâna vihâra compris dans la liste des libéralités d'Aṃçuvarman (Harigaon, an 32) est bien le Mânadeva vihâra, le monastère fondé par Mânadeva à Patan. La même inscription désigne aussi un Mâne-

çvara, un Dhârâ Mâneçvara qui sont probablement des fondations pieuses de Mânadeva. Le Mânagṛha, d'où les rois Licchavis après Mânadeva datent leurs ordonnances, et qui se trouve aussi mentionné chez Aṃçuvarman (Harigaon, an 30, l. 18) est sans doute le palais élevé par Mânadeva.

TEXTE.

I

1. Saṃvat 386 jyaiṣṭhamāse çuklapakṣe pratipadi 1
2. [Ro]hiṇīnakṣattrayukte candramasi muhūrtte praçaste bhijiti
3. [çrī]vatsāṅkitadīptacāruvipu[la]prodvṛttava[kṣa]sthalaḥ
4. – vakṣaḥstanapadmabāhu[ruciraḥ] sma. pravṛddhotsavaḥ
5. [trai]lokyabhramayantravartti ⏑ ⏑ – vyāsaṅganityo vyayaḥ
6. [do]lādrau nivasañ jayaty ani[mi]ṣair abhyarccyamāno Hariḥ 1
7. – – tsā ⏑ ⏑ yapratāpavibha[vair vvyā]yāmasaṃkṣepakṛt
8. [rājābhū]d Vṛṣadeva ity [anupamaḥ sa]tyapratijñodayaḥ
9. – – – saviteva dīptakira[ṇaiḥ] saṃyagdhṛ[taiḥ] svaiḥ sutaiḥ
10. vidvadbhir bbahugarvvitair aca[palaiḥ – –] vinītātmabhiḥ 2

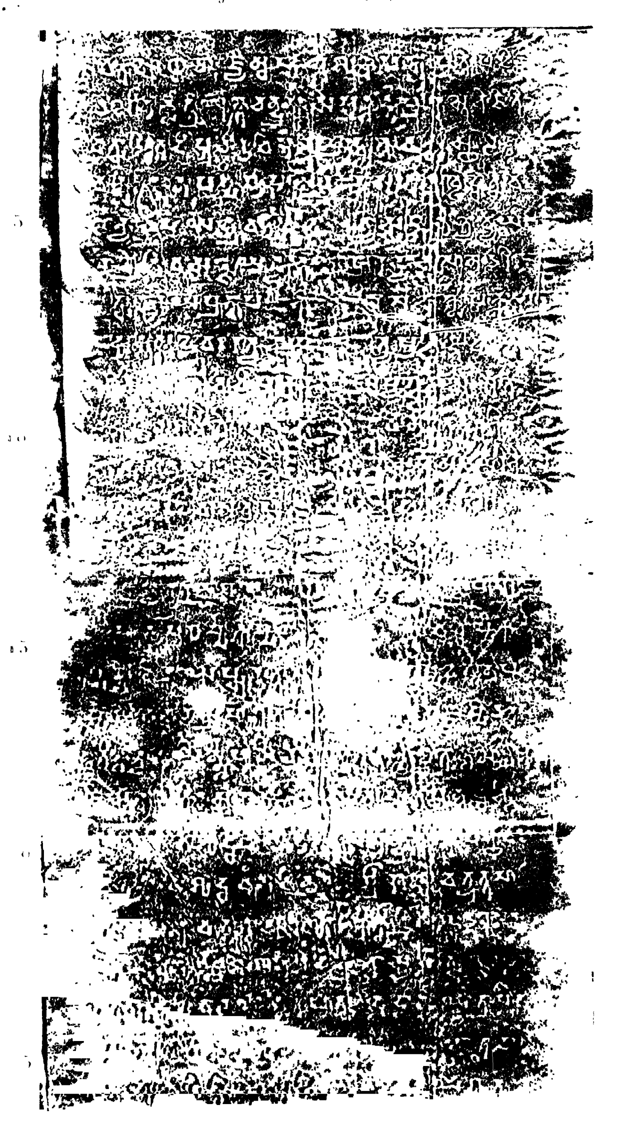
L. 2. Bhagvanlal transcrit à tort *nakṣatra*.

L. 4. La syllabe *sta* est lisible sur l'estampage après *vakṣaḥ*. La conjecture *sma*[*rttṛ*] de Bhagvanlal me paraît impossible à concilier avec les traces visibles sur l'estampage.

L. 5. La syllabe *rtti* se lit assez clairement après *yantrava*.

L. 6. Le fac-similé de Bhagvanlal redouble bien le *c* de °*arccya*°; mais sa transcription en dévanagari porte par erreur °*rcya*°.

L. 10. La conjecture de Bhagvanlal *khyātair vinītā*° est inacceptable, car on aurait eu *vvinī*° par redoublement du *v* après *r*.



11. [ta]syābhūt tanayaḥ samṛddha[viṣa]yaḥ. saṅkhyeṣv ajeyo ribhiḥ
12. [rājā] Çaṅkaradeva ity apa ⏑ – – tipradaḥ satyadhīḥ
13. – – vikramadānamānavi[bhavai]r llabdhvā yaçaḥ puṣkalam
14. – – – ⏑ rarakṣa gām abhi[matair bhṛ]tyai[r mṛge]ndropamaḥ 3
15. [tasyā]py uttamadharmmakarmmaya ⏑ – – – – vid dhārmmikaḥ
16. [dha]rmmā[tmā] vinayepsur utta[maguṇaḥ çrīDha]rmmadevo nṛpaḥ
17. [dha]rmmeṇaiva kulakramāgata ⏑ – – – ⏑ rājyaṃ mahat
18. s[phī]tīkṛtya nayair nnṛparṣicari – – bhāvya ceto nṛṇām 4
19. [re]je sa[ttvāṃ]çubhiḥ surānu ⏑ ⏑ – ḥ sampannamantrarddhibhiḥ
20. – māva ⏑ viçuddhadehahṛdayaç candradyutiḥ pārtthivaḥ
21. [pa]tnī tasya viçuddhavaṃçavibhavā çrī Rājyavaty uttamā
22. – ṇā – ⏑ bhavat – kulaçu – r llakṣmīr i[vā]gryā Hareḥ 5
23. – – – ⏑ rater yyaçoṃçubhir idaṃ [v]yābhāsya kṛtsnañ jagat
24. yāti sma tridivālayan narapatāv udyānayātrām iva
25. pramlānā jvaravihvalā kulaja – – nekamandā tadā
26. devāhāravidhikriyāsv abhiratā tadviprayogāt purā 6

II

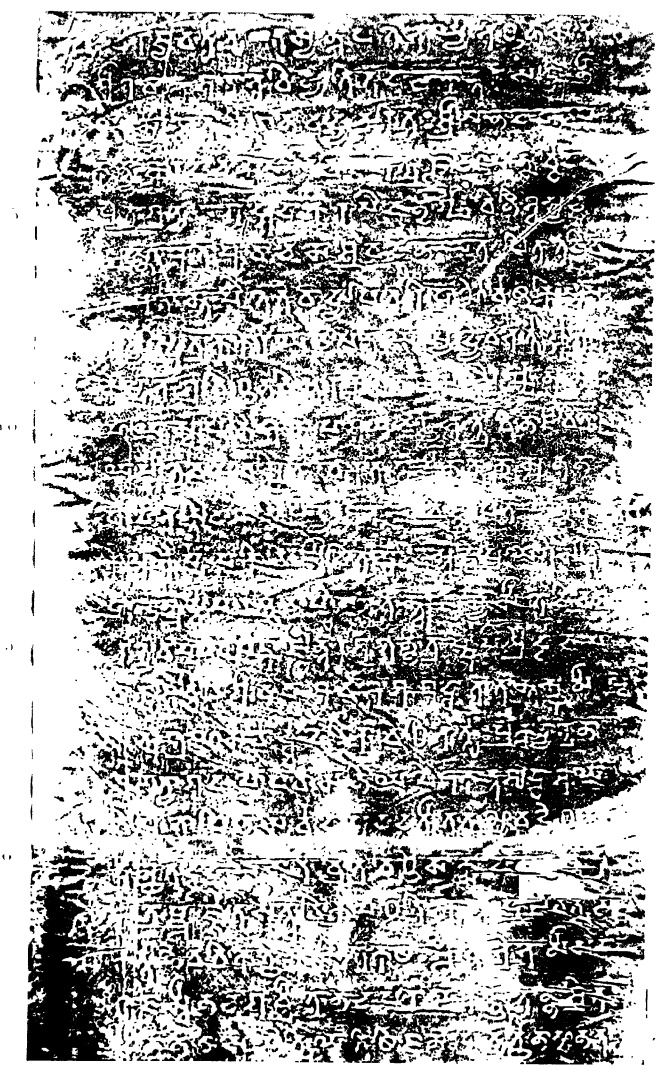
1. devī Rājyavatī tu tasya nṛpater bhāryyābhidhanā satī
2. çrīr evānugatā bhaviṣyati tadālokāntarāsaṅginī
3. yasyāñ jāta ihānavadyacaritaḥ çrī Mānadevo nṛpaḥ
4. kāntyā çāradacandramā iva jagat prahlādayan sarvvadā 7
5. pratyāgatya sagadgadākṣaram idan dīrgghaṃ viniçvasya

6. premṇā putram uvāca sāçruvadanā yātaḥ pitā te divam
7. hā putrāstamite tavādya pitari prāṇair vṛthā kiṁ mama
8. rājyaṁ putraka karayāham anuyāmy adyaiva bharttur ggatim 8
9. kim me bhogavidhānavistarakṛtair āçāmayair bbandhanaiḥ
10. māyāsvapnanibhe samāgamavidhau bharttrā vinā jīvitum
11. yāmīty evaṁ avasthitā khalu tadā dīnātmanā sūnunā
12. pādau bhaktivaçān nipīḍya çirasā vijñāpitā yatnataḥ 9
13. kiṁ bhogair mmama kiṃ hi jīvitasukhais tvadviprayoge sati
14. prāṇān pūrvvaṁ ahañ jahāmi paratas tvaṃ yāsyasito divam
15. ityevaṁ mukhapaṅkajāntaragatair nnetrāmbumiçrair dṛdhaṁ
16. vākyapāçair vvihagīva pāçavaçagā baddhā tatas tasthuṣī 10
17. satputreṇa sahaurddhvadehikavidhiṃ bharttuḥ prakṛtyātmanā
18. çīlatyāgadamopavāsaniyamair ekāntaçuddhāçayā
19. [vi]prebhyo pi ca sarvvadā pradadati tadpuṇyavṛddhyai dhanaṁ
20. tasthau taddhṛdayā satī vratavidhau sākṣād ivārundhatī 11
21. putro py urjjitasattvavikramadhṛtiḥ kṣantaḥ prajāvatsalaḥ
22. karttā naiva vikatthanaḥ smitakathaḥ pūrvvabhibhaṣī sadā

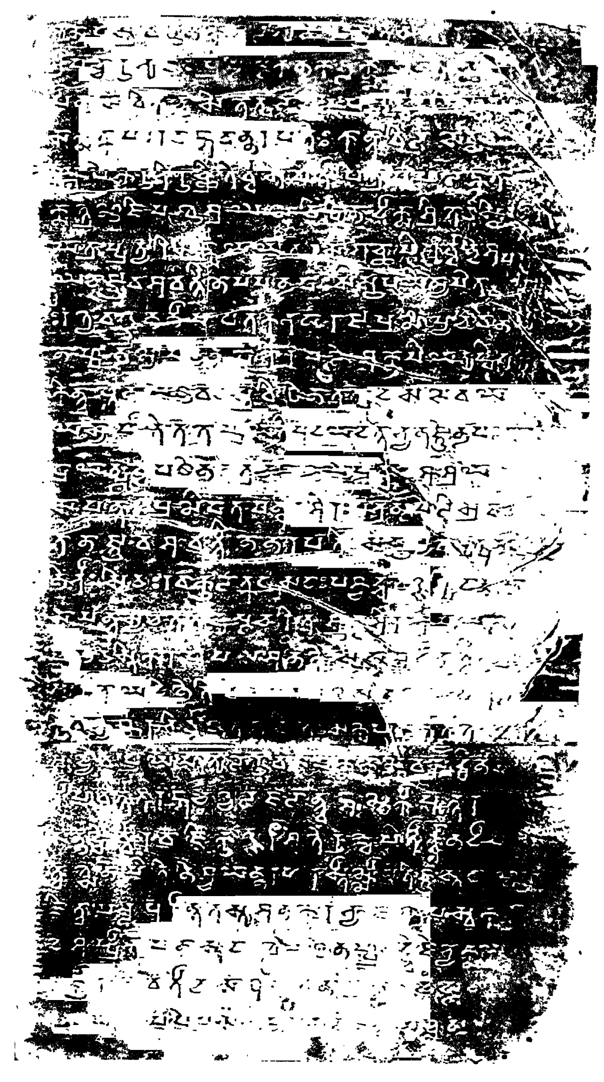
L. 6. Le *m* final de *divam* est clairement tracé; c'est par erreur que Bhagvanlal lit et transcrit *divaṃ*.

L. 13. Bhagvanlal transcrit en dévanagari *bhogair mama* sans redoubler le *m* après le *r*, mais son fac-similé corrige lui-même cette inexactitude.

L. 17. La lecture °*ātmanaḥ*, chez Bhagvanlal, est certainement fautive.



Changu Narayan, II.



CHANGU NARAYAN, III.

23. tejasvī na ca garvvito na ca parāṃ lokajñatān nāçritaḥ
24. dīnānāthasuhṛt priyātithijanaḥ pratyartthinām māna-
nut 12

III

1. astrāpāstravidhānakauçalagaṇaiḥ prajñātasatpauruṣaḥ
2. çrīmaccārubhujaḥ pramṛṣṭakanakaçlakṣṇāvadātacchaviḥ
3. pīnāṃso vikacāsitotpaladalapraspardddhamānekṣaṇaḥ
4. sākṣāt kāma ivāṅgavān narapatiḥ kāntāvilāsotsavaḥ 13
5. yūpaiç cārubhir ucchritair vvasumatī pitrā mamālaṅkṛtā
6. kṣāttreṇājimakhāçrayeṇa vidhinā dīkṣāçrito haṃ sthitaḥ
7. yātrām praty arisaṅkṣayāya tarasā gacchāmi pūrvvān
diçam
8. ye cājñāvaçavarttino mama nṛpāḥ saṃsthāpayiṣyāmi tān
14
9. ityevañ jananīm apetakaluṣāṃ rājā praṇamyocivān
10. nāmbānṛṇyam ahan tapobhir amalaiḥ çaknomi yātum
pituḥ
11. kin tv āptena yathāvad astravidhinā tatpādasaṃsevayā
12. yāsyāmīti tato mbayātimudayā dattābhyanujño nṛpaḥ 15
13. prāyāt pūrvvapathena tatra ca çaṭhā ye pūrvvadeçāçra-
yāḥ
14. sāmantāḥ praṇipātabandhuraçiraḥprabhraṣṭamaulisrajaḥ
15. tān ājñāvaçavarttino narapatiḥ saṃsthāpya tasmāt punaḥ
16. nirbhīḥ siṃha ivākulotkaṭasaṭaḥ paççādbhuvañ jagmi-
vān 16
17. samantasya ca tatra duṣṭacaritaṃ çrutvā çiraḥ kampayan
18. bāhuṃ hastikaropamaṃ sa çanakaiḥ spṛṣṭvābravīd gar-
vvitam
19. āhūto yadi naiti vikramavaçād eṣyaty asau me vaçam

L. 1. L'estampage porte très clairement *satpauruṣaḥ* au lieu de *satvoru[bhiḥ]* de Bhagvanlal.

L. 18. Les deux syllabes portées au-dessus de la ligne 18 sur le fac-similé de Bhagvanlal ne correspondent à rien dans l'original.

L. 19. L'estampage porte clairement la forme correcte *eṣyaty*, au lieu de la lecture *eçyaty* de Bhagvanlal.

20. kiṃ vākyair bbahubhir vṛthātra gaditaiḥ saṃkṣepataḥ katthyate 17
21. adyaiva priyamātuloruviṣamakṣobhārṇṇavasparddhinīm
22. bhīmāvarttataraṅgacañcalajalān tvaṅ gaṇḍakīm uttara
23. sannaddhair vvaravājikuñjaraçatair anvemi tīrttvā nadīm
24. tvatsenām iti niçcayān narapatis tīrṇṇapratijñas tadā 18
25. jitva Mallapurīn tatas tu çanakair abhyājagāma svakam
26. deçam prītamanās tadā khalu dhanam prādād dvijebhyo kṣayam
27. rājñī Rājyavatī ca sādhumatinā proktā dṛdham sūnu[nā]
28. bhaktyāmba tvam api prasannahṛdayā dānam prayacchasva t[at] 19

TRADUCTION.

I

(1-2.) An 386, mois de Jyaiṣṭha, quinzaine claire, premier jour de la lunaison, 1, la lune étant associée au Nakṣatra Rohiṇî, au temps favorable d'Abhijit[1].

1. Le Çrîvatsa est empreint sur l'éclat gracieux de sa large et vaste poitrine. Sa poitrine, ses seins, ses bras — des lotus! — resplendissent; il met en fête...; les trois mondes sont la machine à rotation qu'(il) fait tourner... pour sa

L. 20. Bhagvanlal lit à tort *vvidhātṛgaditaiḥ*. Les caractères *vṛthātra* sont très nets.

[1] L'épithète de *praçasta* «vanté, recommandé» appliquée à Abhijit n'est point un simple ornement littéraire. Un vers du Matsya Purāṇa, cité par le Çabdakalpadruma où Goldstücker l'a emprunté, recommande expressément l'heure d'Abhijit pour les donations:

aparāhṇe tu saṃprāpte AbhijidRauhiṇodaye
yad atra dīyate jantos tad akṣayam udāhṛtam

«Quand l'après-midi arrive, si Abhijit se produit en Rohiṇî, le don qu'on fait alors est déclaré impérissable.»

distraction continuelle, lui, l'Impérissable. Le Dolâdri est sa résidence. Vive celui qu'adorent, les yeux toujours ouverts, [les dieux], Hari!

2. .....par sa majesté, par ses richesses, il réduisait ses efforts; tel était le roi Vṛṣadeva, l'incomparable; sa promesse se vérifiait dans ses effets; comme le soleil l'est de rayons éclatants, il était ... de ses fils bien maintenus, savants, très fiers, sans caprices, soumis à la discipline.

3. Son fils, maître d'un empire prospère, invincible à ses ennemis dans les combats, fut le roi nommé Çaṅkaradeva, ...très libéral, cœur sincère,... par sa vaillance, sa charité, son honneur, ses richesses, il acquit une pleine gloire; ... il protégea la terre par des lieutenants estimés, pareil au roi des fauves.

4. Son (fils), excellent en vertus, en actes....., savant, soumis à la Loi, ou plutôt la Loi même, aspirant à la sagesse, excellent en qualités, fut le roi Dharmadeva. La loi même l'avait désigné pour hériter d'un grand royaume; sa sagesse enrichit l'histoire des saints royaux, en réjouissant le cœur des hommes.

5. Il rayonnait le bien;...aux dieux, ses desseins, ses succès étaient parfaits;..... il avait la pureté du corps et du cœur; ce prince brillait comme la lune. Son épouse qui avait la pureté de la race et des richesses, était l'excellente Râjyavatî .... comme la Lakṣmî excellente de Hari.

6. Après avoir ... des rayons de sa gloire illuminé le monde entier, le roi des hommes partit au séjour du ciel, comme à une promenade de parc; défaite, agitée de fièvre ..... elle s'alanguit, elle qui se plaisait aux rites, nourriciers des dieux, avant qu'elle fût séparée de lui.

II

7. La reine Râjyavatî, qui porte le nom d'épouse de ce roi sera en réalité Çrî en personne venue à sa suite en cher-

chant une occasion de le regarder, elle en qui est né le héros irréprochable, le roi Mânadeva, qui — tel l'astre lunaire en automne — rafraîchit le monde en tout temps.

8. Elle vint le trouver, des sanglots dans la voix, avec de longs soupirs, le visage plein de larmes, et elle dit à son fils avec tendresse : « Ton père est parti au ciel ! Ah ! mon fils ! maintenant que ton père s'en est allé, qu'ai-je à faire de la vie ? Exerce, mon cher fils, la royauté ! Moi, dès aujourd'hui, je vais suivre ton père.

9. Qu'ai-je à faire des chaînes de l'espérance, fabriquées par l'infinie variété des plaisirs, pour vivre sans mon époux, dans ce monde où la rencontre a l'air d'une illusion ou d'un rêve. Je m'en vais ! » Ainsi résolue, son fils attristé lui pressa les pieds de sa tête, par affection, et l'avisa ainsi, non sans peine :

10. « Qu'ai-je à faire des plaisirs ? Qu'ai-je à faire des joies de la vie, si je suis séparé de toi ? Je veux être le premier à cesser de vivre; après moi tu partiras au ciel. » Ainsi parlant, les lacets de ses paroles, tendus à l'intérieur du lotus de sa bouche, et mêlés avec l'eau des larmes, l'enveloppaient comme une oiselle qui reste prise au filet.

11. En compagnie de son fils, elle accomplit en personne les rites funéraires pour son époux; la vertu, la charité, la chasteté, les jeûnes, les saintes abstinences avaient purifié le fond de son cœur; elle distribua totalement aux brahmanes sa fortune pour accroître les mérites de son époux; elle n'avait que lui au cœur pendant les cérémonies sacrées : telle Arundhatî incarnée.

12. Et son fils, trésor de vertu, de valeur, de noblesse, patient, chéri de ses sujets, il agit sans phrases, il sourit en parlant, il est le premier toujours à saluer, il est énergique sans orgueil; on ne saurait dire qu'il n'a pas atteint la plus haute connaissance du monde; il est l'ami des affligés et des orphelins; il aime ses hôtes; il fait oublier aux solliciteurs leur susceptibilité.

13. Les armes de jet et de défense qu'il manie avec adresse

font connaître sa réelle bravoure; ses bras sont majestueux et gracieux; l'or poli n'est pas plus lisse ni plus clair que son teint; ses épaules sont larges; l'épanouissement des pétales du lotus sombre rivalise avec ses yeux. On croirait qu'il est l'Amour visible et incarné, ce roi qui met en fête la coquetterie des aimées.

14. « Mon père a décoré la terre des piliers élégants qu'il a dressés; j'ai reçu moi-même le baptême des kṣatriyas dans la pratique des batailles; je pars en procession pour détruire mes ennemis vers la terre orientale, bien vite, et les princes qui reconnaîtront mon autorité suzeraine, je les installerai rois. »

15. C'est en ces termes que le roi parla à sa mère sortie de son deuil, incliné devant elle. « Non, ma mère! je ne puis m'acquitter envers mon père par des mortifications sans tache; c'est par la pratique des armes, où je suis destiné, que je pourrai faire honneur à sa sainte mémoire. » Sa mère, toute joyeuse, lui donna son consentement.

16. Le roi partit alors par la route de l'Est. Et là, tout ce qu'il y avait de marquis déloyaux dans les provinces de l'Est dut s'incliner et courber devant lui la tête en laissant tomber guirlandes et diadèmes; il les rendit dociles à ses ordres. Puis, étranger à la crainte, comme un lion qui agite sa massive crinière, il s'en alla vers la terre d'Ouest.

17. Apprenant que le marquis de là se comportait mal, il agita la tête, toucha lentement son bras[1] qui semblait une

[1] Le geste indiqué a sans doute la valeur d'une attestation. C'est ainsi que le Bouddha, à l'heure de la crise suprême, touche la terre pour la prendre à témoin (*bhūmi sparça mudrā*). Manu (VIII, 113) enseigne que le juge « doit faire prêter serment au kṣatriya sur sa monture ou sur ses armes », et les commentateurs, cités par Bühler *ad loc.*, expliquent que « le kṣatriya doit *toucher* les objets indiqués en disant : « Qu'ils me deviennent hors d'usage si je mens! »

trompe d'éléphant et dit fièrement : « S'il ne vient pas à ma sommation, il faudra bien qu'il se rende à ma valeur. A quoi bon de longs discours? Je le dis en bref.

18. Aujourd'hui même, ô frère de ma mère, toi qui m'es cher, traverse la Gaṇḍakî, si large, si inégale, si agitée qu'elle rivalise avec l'Océan, avec ses tourbillons formidables et ses vagues ondoyantes. Escorté de chevaux et d'éléphants par centaines, excellents, caparaçonnés, je suis ton armée en franchissant la rivière. » Sa décision prise, le roi tint parole.

19. Ayant conquis la ville du Malla, il s'en retourna par étapes dans son pays; et alors, le cœur joyeux, il donna aux brahmanes des richesses inépuisables. Et la reine Râjyavatî fut ainsi interpellée, d'une voix ferme, par son fils vertueux : « D'un cœur serein, ô ma mère, donne, toi aussi, dévotement ceci en offrande! »

II. INSCRIPTION DE KISIPIḌI, SAṂVAT 449.

Kisipiḍi est un petit hameau situé dans le voisinage de Thankot, à l'ouest de la vallée (*Népal*, II, 392). La stèle, en partie enfoncée dans le sol, est complètement effritée du haut; les six lignes inférieures, protégées contre les intempéries par le sol, sont seules lisibles, et même en assez bon état de préservation. La largeur est de 0 m. 35; les caractères ont environ 0 m. 013 de hauteur entre lignes; les interlignes sont de 0 m. 04 environ. Les lettres sont grandes, fortement tracées, identiques à l'inscription 3 de Bhagvanlal, datée de saṃvat 435. Celle-ci lui est postérieure de onze années; le même dûtaka

figure de part et d'autre avec les mêmes titres : *sarvadaṇḍa nâyaka*, *mahâpratihâra*, *Ravigupta*. Le titre de *mahâpratihâra* « grand huissier » est fréquent dans l'épigraphie de l'Inde; celui de *sarvadaṇḍa nâyaka* « généralissime » est une variété, jusqu'ici purement népalaise, d'un titre en usage dans l'Inde entière : *daṇḍa nâyaka*. Il n'est pas sans intérêt de constater que, vers l'époque même de notre inscription, un des premiers rois de la dynastie de Valabhî, Dhruvasena Ier, joint à son titre de *mahârâja* ceux de *mahâpratihâra* et de *mahâdaṇḍanâyaka* (en 526 ap. J.-C.). Ainsi ces titres se cumulaient assez naturellement, et comptaient parmi les plus hauts de la hiérarchie impériale.

L'intérêt capital de cette inscription, toute mutilée qu'elle est, réside dans sa date. La donation est faite au cours d'un mois doublé par intercalation « en saṃvat 449, le premier mois âṣâḍha, la quinzaine claire, le 10 ». La mention d'un mois intercalaire est une bonne fortune pour les chronologistes; l'intercalation est réglée par des considérations d'astronomie théorique qu'il est assez facile de calculer. Un mois lunaire dans le cours duquel le soleil ne change pas de signe (dans le zodiaque) est redoublé; le principe est net. L'application comporte des divergences assez graves : 1° le calcul peut être fondé soit sur le mouvement moyen des deux astres, soit sur leur mouvement apparent; 2° le mois intercalé peut, soit recevoir par anticipation le nom du mois normalement attendu, mais retardé par exception,

soit répéter le nom du mois au cours duquel il se produit; ainsi, selon le système en vigueur, le mois supplémentaire amorcé dans le cours du mois de jyaiṣṭha pourra être appelé soit âsâḍha I, soit jyaiṣṭha II. Heureusement ces difficultés sont en partie dissipées dans le cas du Népal ancien. La mention d'un pauṣa I (*prathama pauṣa*) dans une inscription d'Aṃçuvarman, an 34, suffit à établir que les astronomes népalais calculaient les intercalations sur le mouvement moyen; car, dans le système du mouvement apparent, pauṣa n'est jamais intercalaire. D'autre part, la désignation appliquée dans ce même cas au mois supplémentaire montre bien que l'intercalation reçoit le nom du mois normalement attendu, et non du mois en cours. Donc le mois mentionné ici doit se rencontrer dans une année où, d'après un calcul fondé sur le mouvement moyen du soleil et de la lune, il s'est écoulé à la suite du mois normal de jyaiṣṭha un mois lunaire commencé quand le soleil avait déjà passé dans le signe de Mithuna, et fini avant que le soleil soit entré dans le signe de Karka. Le phénomène se reproduit irrégulièrement à chaque siècle. De 400 à 499 après J.-C., quatre fois; de 500 à 599 après J.-C., trois fois; de 600 à 699 après J.-C., une fois; de 700 à 799 après J.-C., quatre fois. Si l'année 386 saṃvat de Mânadeva correspondait réellement, comme le voulait M. Fleet, à 628 Çaka courant, l'année 449 (=386+63) devrait nécessairement correspondre à 628+63=691 Çaka courant (=768-769 ap. J.-C.). Or aucune

méthode ne donne d'âṣâḍha supplémentaire à cette date. La combinaison proposée par le savant épigraphiste est donc à rejeter absolument.

D'autre part, j'ai montré depuis longtemps que l'année 34 d'Aṃçuvarman, avec son pauṣa intercalaire, devait correspondre à 629-630 ap. J.-C. (*Journal asiatique*, 1894, II, 55 et suiv.). Aṃçuvarman est d'abord le ministre, puis le successeur de Çivadeva dont les inscriptions se prolongent jusque au delà de 520 saṃvat. La date de 449 saṃvat est antérieure à ce terme d'environ 70 ans; elle doit donc tomber vers le milieu du VIe siècle ap. J.-C. Or, pour toute la durée du VIe siècle ap. J.-C., le système du mouvement moyen ne donne que trois intercalations d'âṣâḍha : en 482 Çaka courant (=559-560 ap. J.-C.), en 501 Çaka courant (=578-579 ap. J.-C.), en 520 Çaka courant (=597-598 ap. J.-C.). [Mes résultats personnels concordent pour ce siècle avec les tables de Sewell et Dikshit.] Les deux derniers résultats sont à écarter, puisqu'ils rejetteraient la fin du règne de Çivadeva jusque sous les successeurs d'Aṃçuvarman (578 + 70 = 648 ap. J.-C.; 597 + 70 = 667 ap. J.-C.). Le premier seul est à considérer, puisqu'il mène Çivadeva, en saṃvat 520, à l'époque même d'Aṃçuvarman (559 + 71 = 630 ap. J.-C.) et que les deux règnes doivent justement coïncider en partie. La date du pilier de Changu Narayan nous donne un autre moyen de contrôle; or nous avons vu qu'en prenant pour point de départ l'équivalence : saṃvat 449 = 482 Çaka courant, les détails de la date inscrite sur

le pilier se vérifiaient complètement pour 386 saṃvat = 419 Çaka courant. Nous obtenons ainsi pour le point de départ de l'ère des Licchavis 419-386 = 33 Çaka courant = 110 ap. J.-C. J'ignore à quel événement peut se rattacher cette ère, si voisine de l'ère Çaka; le nombre des règnes écoulés, qui est de 19 depuis l'origine des Licchavis jusqu'à l'avènement de Mânadeva (d'après l'accord unanime des traditions, cf. *Népal*, II, 91 et suiv.), est à coup sûr bien étroit pour couvrir près de quatre siècles. Peut-être les Licchavis avaient-ils apporté de leur berceau indien une ère propre; peut-être ont-ils perpétué une ère locale du Népal, qui remontait à l'expulsion des Kirâtas.

TEXTE.

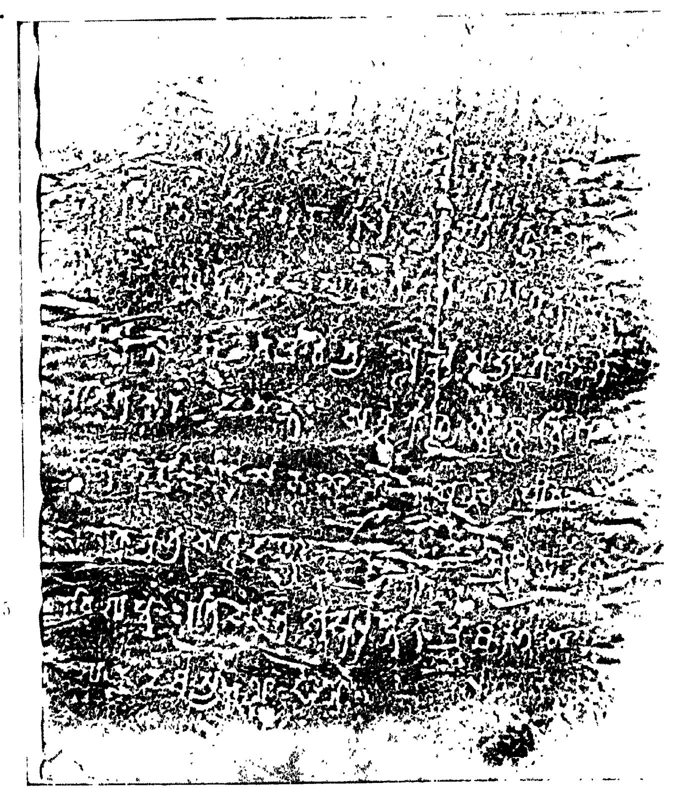
[Tout le haut de l'inscription manque.]

1. ....yūyam adyāgreṇa çe....
2. ..mu(c)itakaraṃ dadantaḥ sarvvakṛtyeṣv ājñāvidheyā
3. ....manaso loke sukhaṃ prativa...
4. dūtakaç cātra sarvvadaṇḍanāyakamahāpratihāra......
5. Ravigupta iti saṃvat 400 40 9 prathamāṣā[ḍha]
6. çukladaçamyām ||

TRADUCTION.

(1-3.) ....Vous aujourd'hui....... payant l'impôt ordinaire'... dociles à l'ordre pour tous les devoirs ..... l'esprit... dans le monde (?) vous demeurerez heureusement.

(4-6.) Et le délégué est ici le généralisisme, grand-huissier, Ravigupta. saṃvat 449, premier âṣâḍha, quinzaine claire, le 10.



Kisipiḍi, saṃvat 449.

III. INSCRIPTION DE GAṆADEVA À KISIPIḌI,

SAṂVAT 4..

La stèle qui porte cette inscription se trouve dans le voisinage immédiat de la stèle datée 449 à Kisipiḍi. Elle est décorée d'un fronton très analogue à celui de la stèle de Vasantadeva, an 435 (Bhag., n° 3) et tout à fait identique à celui de la stèle de Tsapaligaon, an 489 : un cakra (jante, rayons, moyeu) représenté de trois quarts en tracé oblong, et deux coquillages (*çaṅkha*) disposés l'un à droite, l'autre à gauche. L'inscription proprement dite couvre 0 m. 50 en hauteur, 0 m. 35 en largeur; le corps des caractères a une hauteur moyenne de 0 m. 011, l'écartement des lignes est de 0 m. 02. La gauche de la pierre est en bon état; la moitié droite est presque complètement effritée.

La graphie est exactement celle de Vasantadeva; le tracé des lettres est large, net, élégamment arrondi; l'angle ne s'est pas encore substitué à la courbe : témoin la boucle du *na*, l'ovale du *tha*, etc. Le *ha* continue à présenter l'ouverture de sa concavité à la gauche du scribe. Le redoublement de la muette après *r* est constant. L'exécution est excellente; à la dernière ligne, l'akṣara final du mot *çrāvaṇa*, omis d'abord par le graveur, a été ajouté au-dessous de la ligne.

L'objet de la charte est une faveur octroyée aux villageois de *Kicapricin;* c'est manifestement la

forme ancienne du nom prononcé aujourd'hui Kisipiḍi (tel que je l'ai recueilli de vive voix; j'ignore la graphie en usage). La persistance des noms anciens au Népal se trouve ainsi attestée par un nouvel exemple. La nature de la faveur concédée reste énigmatique; il semble que le roi se contente de renouveler un privilège accordé par ses prédécesseurs.

Le nom du roi est Gaṇadeva. Ce nom manque à toutes les listes. J'ai déjà eu l'occasion de proposer une explication à ce sujet (*Népal*, II, 121). De la date il ne subsiste que le chiffre des centaines, nettement reconnaissable sur l'estampage et sur la photographie que j'ai prise directement de la pierre; les signes des dizaines et des unités, placés à l'extrémité de la ligne, ont complètement disparu. L'inscription appartient donc avec assurance au ve siècle de l'ère népalaise. Je viens de signaler l'étroite ressemblance de sa graphie avec celle de Vasantadeva, qui régna dans le second quart du ve siècle népalais. La même parenté se manifeste dans le protocole employé de part et d'autre. Gaṇadeva, comme Vasantadeva, réside au palais de Mânagṛha; il porte le titre assez modeste de (*bhaṭṭâraka?-*)*mahârâja;* il emploie comme délégué royal Prasâdagupta; Vasantadeva emploie de même Ravigupta; son favori, sans doute son premier ministre, sur le rapport duquel il agit, exerce les fonctions cumulées de *sarvadaṇḍanâyaka* et de *mahâpratihâra*, comme fait Ravigupta sous Vasantadeva. Enfin le nom du délégué royal est

accompagné d'une mention qui se retrouve chez Vasantadeva et ne se retrouve que chez lui : ...*te vyavaharatīti* « il est en exercice à... ».

De part et d'autre se retrouvent aussi des fragments d'une formule analogue, que des parallèles épigraphiques permettent de compléter :

..*tya yūyam adyāgreṇa çe(ṣa)samucitakaraṃ dadantaḥ sarvvakṛtyeṣv ājñāvidheyā .... manaso loke sukhaṃ prativa*... (Kisipiḍi, an 449.)

tad yūyam .... çravaṇavidheyās tathaiva ...
... sukham prativa(tsya)tha. (Gaṇadeva, l. 10-11.)

Cette formule n'a pas réussi au Népal; elle est toujours remplacée plus tard par une formule de caractère plus impérieux et plus menaçant. Dans l'Inde, au contraire, des rédactions diverses s'en rencontrent. Au VIIIe siècle, Tîvaradeva de Kosala (*Gupta Inscr.*, p. 294, l. 25) écrit :

ity avagamya bhavadbhir yathocitam asmai bhogabhāgam upanayadbhiḥ sukham prativastavyam iti.

Mahâ Sudevarâja (*ibid.*, 197, l. 13), Mahâ Jayarâja (p. 193, l. 11) :

te yūyam evam upalabhyāsyājñāçravaṇavidheyā bhūtvā yathocitam bhogabhāgam upanayantaḥ sukham prativatsyatha.

Bhojadeva, en l'an 100 du Hârṣa saṃvat (*Ep. Ind.*, V, 211, l. 15) :

prativāsibhir apy ājñāçravaṇavidheyair bhhūtvā sarvvāyā eṣāṃ samupaneyāḥ.

Harṣa vardhana [Çîlâditya] (*Ep. Ind.*, VII, 157, l. 15) :

prativāsijanapadair apy ājñāçravaṇavidheyair bhūtvā yathāsamucitatulyameyabhāgabhogakarahiraṇyādipratyayāḥ anayor evopaneyâḥ.

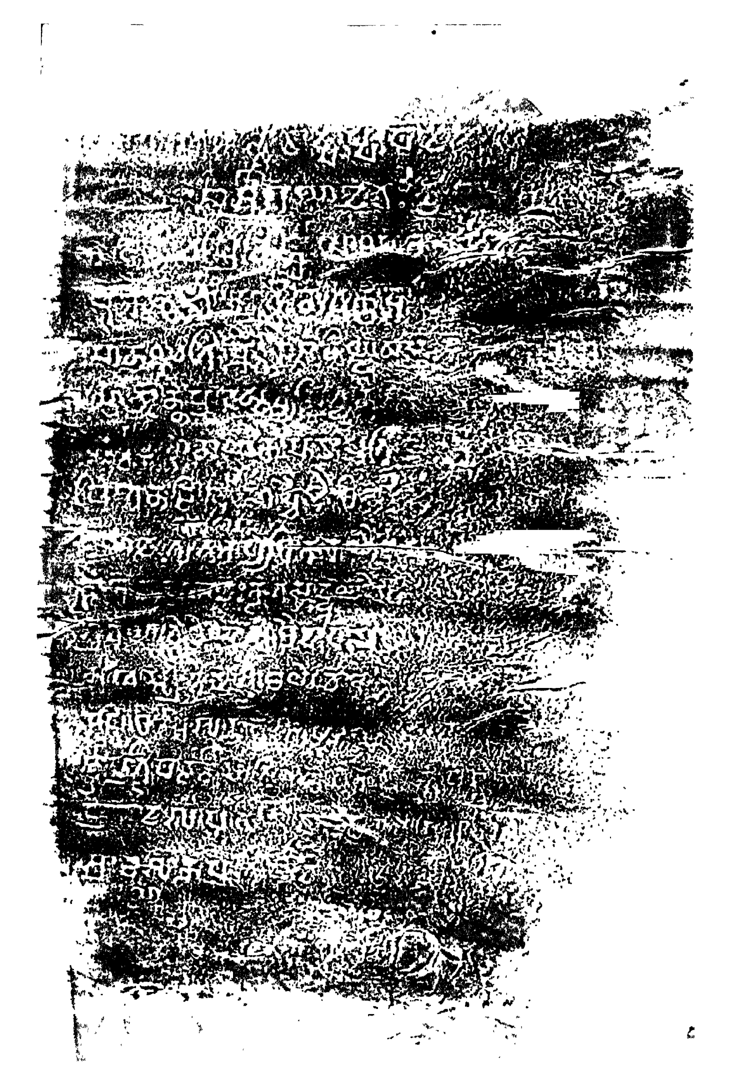
Jayanâtha et Çarvanâtha, dont le protocole rappelle si souvent celui du Népal, dans la série de leurs inscriptions espacées entre 177 et 214 Gupta (*Gupta Inscr.*, 118-136, avec quelques variantes) :

te yūyam evopalabhyājñāçravaṇavidheyā bhūtvā samucitabhāgabhogakarahiraṇyādipratyayān upaneṣyatha.

Enfin le mahârâja Lakṣmaṇa, dans sa charte de saṃvat 158, si voisine du formulaire népalais (*Ep. Ind.*, II, 364, l. 6) :

tad yuṣmābhir asyājñāçravaṇavidheyair bbhavitavyaṃ samucitāç ca pratyayāḥ meyahiraṇyādayo deyāḥ.

La chancellerie du Népal est donc, au temps de Vasantadeva et Gaṇadeva, sous l'influence d'une chancellerie hindoue qui bientôt après cesse d'exercer son action. Un autre mot de la charte de Gaṇadeva fournit un indice analogue. L'envoi adressé aux intéressés ne se termine pas par le mot usuel : *samājñāpayati*, mais (à la suite d'une phrase mutilée) par *mānayati* qui correspond assez bien à notre expression : « avoir l'honneur de. . . » et qui décèle une autorité plus courtoise ou plus timide. J'ai retrouvé la même expression dans la formule d'envoi d'une charte datée de l'an 300 Gupta, sous le règne de



[illegible]

Çaçâṅka râja, et sortie d'une chancellerie voisine du sud des bouches du Gange (*Ep. Ind.*, VI, 144, l. 20) :

°grāme vartamānabhaviṣyatkumārāmātyoparikatadāyuktakān anyāṃç ca yathārhaṃ pūjayati mānayati ca | viditam astu...

TEXTE.

1. (svasti) Mānagṛhād bappapādānuddhyāta............
2. .. mahārājaçrī Gaṇadevaḥ kuçalī................
3. .....kicapriciṅgrāme yathā......................
4. (purassaraṃ) sarvvān eva kuṭum(bi)..............
5. mānayati pūrvvarājabhir yy.ṣ....................
6. ṇābhyān na praveṣṭavyam ity anu.................
7. sarvvadaṇḍanāyakamahāpratihā(ra)...............
8. pitena (liṅga)pāñca ... dhi.....................
9. reṇa ca tuṣ..yadhikaraṇe.......................
10. (le)na prasādaḥ kṛtas tad yūya.................
11. çravaṇavidheyās tathaiva.......................
12. sukham prativatsyatha ye cā....................
13. r api dharmmagurubhir gguru(kṛ)ta..............
14. jñā pratipālanīyeti dūtakaç cātra..............
15. Prasādagupta ..(rtte) vyavaharatīti ‖ saṃvat 400....
16. çrāvaṇa çuklaprati(padi).......................

TRADUCTION.

(1-5.) Salut de Mânagṛha. Son père adoré le suit de sa pensée; le (souverain) le grand roi Gaṇadeva en bonne santé a l'honneur de (s'adresser), en suivant (l'ordre) à commencer par ..., à tous les maîtres de maison dans le village de Kicapriciṅ.

(5-9.) Les rois avant moi avaient .... disant : ni ... ni ... ne devront y pénétrer. Et (sur le rapport?) du généralissime, grand-huissier ...... la province ...

(10-15.) Voilà la faveur que je vous fais. Et vous donc .... dociles à écouter mes ordres et aussi .... vous resterez à demeurer là heureusement. Et ceux qui ...., respectueux de la loi, respectant ...., ils maintiendront ma prescription.

Le délégué royal est ici .. Prasâdagupta; il exerce à..

(15-16.) Année 4.., çrâvaṇa, quinzaine claire, le 1[er].

IV. INSCRIPTION DE ÇIVADEVA A KHOPASI, AN 520.

L'estampage de cette inscription m'a été envoyé du Népal en 1902 par les soins du mahârâja Chander Sham Sher Jang. La localité de Khopasi (écrit aussi Ṣopasi) où se trouve la stèle est en dehors des limites de la vallée, à l'est de Bhatgaon. L'inscription est en magnifique état de conservation; c'est un privilège réservé singulièrement aux chartes de Çivadeva, à Khopasi comme à Bhatgaon et à Patan. Il est difficile de croire que le nom seul de leur auteur les ait sauvegardées : Çivadeva n'a pas de relief, ni dans l'histoire, ni dans la légende. Çivadeva a eu plutôt la bonne fortune de régner au moment où l'art épigraphique atteignait sa perfection au Népal : la pierre, choisie avec soin, a été laborieusement polie; les caractères, d'une élégance sobre et harmonieuse, sont gravés d'un ciseau précis et sûr.

L'inscription couvre 0 m. 47 en hauteur, 0 m. 34 en largeur; le corps des caractères mesure environ 0 m. 009, et les interlignes sont de 0 m. 015. L'écri-

ture a subi des transformations caractéristiques et prend un aspect nettement original. La courbe se substitue partout à l'angle ou à la ligne droite; la hampe du *ça*, du *ga*, du *repha* se renfle du milieu; l'*i* final d'akṣara atteint régulièrement la ligne du niveau inférieur des lettres. La boucle du *ya* s'est considérablement développée et elle constitue l'élément essentiel du tracé; le *ṇa* au contraire a réduit et presque annihilé les boucles de sa base, mais il a prolongé jusqu'à la ligne inférieure les courbures supérieures de ses deux tiges. Le *la* s'est retroussé, et l'axe de sa courbure est devenu parallèle à la hampe. Le *ha* a tourné sur son axe; il présente maintenant à la droite du scribe l'ouverture de sa concavité; de plus sa hampe a subi une inflexion marquée, et sa courbure inférieure s'est retroussée comme celle du *la*. Le *pa*, renflé, dessine une panse; le *ma* a creusé ses contours en lignes concaves; le *da*, au lieu d'accrocher directement la tige supérieure de son angle à la ligne du haut, l'amorce maintenant sur une courte perpendiculaire abaissée de cette ligne même.

Au point de vue du système orthographique, j'observe que la muette est régulièrement doublée après *r*, selon la tradition des Licchavis. La consonne finale est encore tracée au-dessous du niveau de la ligne, mais elle est surmontée d'un trait horizontal qui fait fonction de virâma.

L'inscription consiste dans une charte de franchise octroyée par Çivadeva aux habitants de Kurpâsî;

c'est clairement le village actuel de Khopasi, où se trouve cette stèle, et dont le nom s'est à peine altéré après un espace de treize siècles. L'entrée du village est interdite aux représentants de l'autorité centrale; les affaires locales sont jugées par le *svatalasvâmin*, personnage de nature énigmatique. L'expression *svatala* revient à plusieurs reprises dans l'épigraphie de Valabhî : *valabhîsvatala*, dans une charte de Çîlâditya I[er], an 286; *vaṭapadrasvatala sanniviṣṭa*, dans une charte du même roi, an 290; *valabhîsvatala-sanniviṣṭa*, *trisaṅgamakasvatala-pratiṣṭhita*, dans des chartes de Dhruvasena, an 310. L'expression appartient à la langue administrative, et semble bien désigner le territoire communal. Mais qu'est-ce que le *svâmin*, le propriétaire de ce terrain communal? Est-ce une sorte de seigneur local? Les clauses et restrictions sont plus obscures encore : « En toutes affaires, il n'y a pour vous qu'une porte, et de plus, lors des deux processions de l'ouverture de la porte et du Kailâsakûṭa, vous devrez donner chacun cinquante mṛttikâs naturellement blanches. » Je suis tenté de croire que le village, pour mieux assurer son autonomie, est autorisé à s'enfermer dans un enclos percé d'une seule porte (comme on le voit encore dans les régions écartées du Kattiawar, par exemple). La mention des deux *yâtrâs* est intéressante pour l'histoire religieuse du Népal; l'inscription d'Aṃçuvarman, an 30, à Harigaon semble bien aussi en mentionner une (l. 19), mais le texte est douteux. Une des yâtrâs est celle du Kailâsakûṭa, la rési-

dence d'Aṃçuvarman qui doit devenir le palais de la dynastie nouvelle après la mort de Çivadeva. J'ignore aussi ce qu'il faut entendre par « cinquante mṛttikâs ». Le mot *mṛttikâ* désigne l'argile; les composés *pâṇḍumṛttikâ, dhavalamṛttikâ* désignent la craie. (Par ex. Râmâyaṇa, II, 71, 20 : *ayodhyā dṛçyate dūrāt sārathe pāṇḍumṛttikā*, où le commentaire glose : *sudhādhavalitatvāt* : les maisons stuquées lui donnent l'air d'être en craie.) Le chiffre de cinquante s'appliquerait alors à une mesure qui n'est pas spécifiée; ou s'agit-il d'objets en terre blanche?

Le document lui-même est désigné dans l'inscription sous le nom de *çilâpaṭṭaka* « tablette de pierre »; c'est le mot dont se sert un peu plus tard Jiṣṇugupta (Bhag., 13, l. 14; cf. Thankot, l. 13), en empruntant la formule même de Çivadeva (Çiv. : *cirasthitaye cāsya prasādasya çilāpaṭṭakena prasādaḥ kṛtaḥ*. Jiṣṇu. : *asya ca prasādasya cirasthitaye çilāpaṭṭakaçāsanam idan dattam*).

Çivadeva ici comme dans toutes ses chartes joue un rôle fort effacé; il est nommé en tête, avec un panégyrique fort raccourci; il ne porte même pas le titre de *bappapâdânudhyâta* qui garantit, pour ainsi dire, la possession légitime du pouvoir, titre qui lui est conféré dans l'inscription du Golmaḍhi-ṭol (mais qui est également omis au Tulacchi-ṭol). Il agit sur le rapport du mahâsâmanta Aṃçuvarman, qui est célébré en termes pompeux (cf. *Népal*, II, 126 et suiv.). Parmi les épithètes qui lui sont décernées il en est une qui reparaît sous des formes diverses dans toutes

les inscriptions de Çivadeva : *svabhujabalotkhātākhila-vairivarggeṇa*, l. 6-7 ; Tulacchi-ṭol et Golmaḍhi-ṭol, l. 6 : *svaparākramopaçamitāmittrapakṣa* — [Bendall lit : *amitavipakṣa*, contrairement à la photographie même qu'il reproduit] — *prabhāvena;* Bhag., 5, l. 6-8 : *°çauryyapratāpāpahatasakalaçatrupakṣaprabhāvena*. S'agit-il d'un simple exercice de variations littéraires, ou bien de traductions différentes faites sur un original commun? Une autre épithète vante Aṃçuvarman comme un adorateur fervent de Çiva, sous le vocable de Bhava (l. 5 : *bhagavad Bhavapādapaṅkajapraṇāmānuṣṭhānatātparyya°*) ; elle amorce pour ainsi dire un nouvel élément du protocole, introduit par Aṃçuvarman et perpétué jusqu'à nos jours : *bhagavatPaçupatibhaṭṭārakapādānugṛhīta*. Le formulaire de conclusion est, avec quelques légères variantes, celui qui se rencontre toujours dans les inscriptions de Çivadeva. Le délégué royal, Deçavarman, appartient au groupe des *varman* et porte le titre de *gomin;* j'ai étudié déjà ce groupe et ce titre (*Népal*, II, 128-131).

L'intérêt capital de l'inscription consiste dans sa date ; elle dégage en effet l'ancienne chronologie du Népal d'une combinaison inexacte fondée sur une lecture fautive. Bhagvanlal avait publié une inscription de Çivadeva Ier (n° 5), malheureusement incomplète et sans date. Il avait rapproché, il est vrai, de cette inscription une autre (n° 4), également mutilée, mais assez bien conservée dans sa partie inférieure, et datée clairement de *saṃvat 535 çrāvaṇa çukla divā*

daçamyām. Bhagvanlal n'avait pas négligé d'observer que « les caractères du n° 5 ressemblaient étroitement (*closely resemble*) à ceux du n° 4 ». Le dûtaka de l'inscription n° 4 (en saṃvat 535) est le râjaputra Vikramasena. D'autre part une inscription d'Aṃçuvarman, saṃvat 34, a pour dûtaka le mahâ. . yaka Vikra. . . (n° 6). Bhagvanlal n'avait pas hésité, en raison de la longueur bien définie de la lacune, à restituer dans sa traduction le nom de Vikra(masena).

En 1884-1885, Bendall découvrait au Népal, à Bhatgaon (Golmaḍhi-ṭol), une nouvelle inscription de Çivadeva, qu'il publiait dès le mois d'avril 1885 dans l'*Indian Antiquary* (XIV, 97). Sans un mot d'explication ni de justification, sans même signaler l'énorme divergence entre sa lecture et la date de 535 fournie par Bhagvanlal, il interprétait les signes de la date par saṃvat 318, et il en concluait sans autre débat : « La date de cette inscription peut contribuer à la solution des questions si embarrassantes des ères entre l'ère Çaka et celle de Çrî Harṣa. Contenant trois signes numériques, dont le premier est le symbole pour 300, elle ne peut guère se rapporter qu'à l'ère commençant en 319 après J.-C., que certaines personnes regardent encore comme l'ère Gupta-Valabhî. » Une de ces « personnes », M. Fleet, qui allait justement démontrer une fois pour toutes l'identité de l'ère 319 et de l'ère Gupta, s'empressa de saluer cette inscription nouvelle comme la « note fondamentale » (*key-note*) de la chronologie népalaise.

Partant de cette donnée : saṃvat 318 = Gupta 318 = (318 + 319/320 ap. J.-C.) = 637/638 après J.-C., il agença tout un système nouveau de chronologie (*The Chronology of the Early Rulers of Nepal*, dans *Ind. Ant.*, XIV, 342-351; publié à nouveau dans le volume III du Corpus : *The Inscriptions of the Early Gupta Kings*, appendix IV, p. 177-191). Bendall publia de nouveau l'inscription, cette fois avec un fac-similé photographique dans son rapport : *A Journey... in Nepal...*, Cambridge, 1886, p. 72, Appendix I; il ajoutait cette fois une réserve sur le chiffre des unités, qui pouvait être un 6 aussi bien qu'un 8. Dans le texte même du Rapport (p. 13-14) il insistait sur « l'admirable concordance » de la date interprétée par l'ère Gupta et des autres données touchant Aṃçuvarman.

Dès 1894 (*Note sur la Chronologie du Népal*, dans *Journ. asiat.*, IV, 55-72), j'ai eu l'occasion de protester contre la prétendue chronologie rectifiée que Bendall et M. Fleet avaient mise en circulation. L'inscription de Khopasi, corroborée par les inscriptions fragmentaires de Thoka et de Dharampur, fait décidément justice de ces combinaisons. Le chiffre des centaines, chez Çivadeva, est 500 et non pas 300. C'est à tort que Bühler a, dans la table IX de sa *Paléographie indienne*, réuni sous la même rubrique de 300 les deux signes empruntés, l'un à l'inscription de Mânadeva à Changu Narayan, l'autre à l'inscription de Çivadeva au Golmaḍhi-ṭol; c'est à tort aussi qu'il a omis, sous la rubrique 500, le signe fourni

par l'inscription 4 de Bhagvanlal. On pourrait être tenté de penser que Bühler a voulu, par cette omission, indiquer qu'il rejetait l'interprétation du pandit; mais il ne faut pas oublier que c'est Bühler lui-même qui a traduit et publié le mémoire de Bhagvanlal, écrit originellement en gujarâtî, et qu'il en revendique expressément sa part de responsabilité dans la préface. La différence des deux chiffres 300 et 500 éclate d'ailleurs si on les rapproche, comme fait Bühler dans sa table. Le signe de 300 est régulièrement constitué par le signe de la centaine (quel qu'en soit le tracé) avec l'addition de deux traits attachés à la hampe de la centaine, et qui fléchissent en s'écartant de leur attache; c'est là une forme régulière, constante, et qui se constate au Népal même dans les inscriptions de Mânadeva à Changu Narayan et à Lajanpat. A partir de 400, comme l'observe Bühler (p. 74), les symboles sont constitués par des ligatures de la centaine avec les traits caractéristiques des nombres 4 à 9. La ligature de 100 est figurée, dans le 500 de Çivadeva, par un signe très analogue à notre 3; ce signe est rattaché par un trait horizontal à une hampe verticale, d'où partent vers la gauche deux traits nettement horizontaux; le trait supérieur, attaché à l'extrémité de la hampe, est le plus long; l'autre, inséré au-dessous du point d'attache du trait qui va relier en sens inverse la hampe à la ligature du 100, s'infléchit à son extrémité et finit en boucle. Il suffit de se reporter sur le tableau même de Bühler à la série des unités pour y trouver

le signe correspondant avec la valeur 5, spécialement le signe de la colonne VII, emprunté aux Kuṣaṇas. Bhagvanlal, dans son étude sur les *Anciens signes numériques en nâgarî* (*Ind. Antiq.*, VI, 42 et suiv.), reproduit la même forme d'après les inscriptions des Guptas, mais sans référence précise. Le signe de 500 est donc bien régulièrement formé par la combinaison de la centaine avec son unité particulière, tout comme dans le cas de 400, de 600, de 700.

Il faut donc lire, dans l'inscription du Golmaḍhi-ṭol, comme dans les autres inscriptions de Çivadeva et comme dans l'inscription 4 de Bhagvanlal, pour le chiffre des centaines : 500.

Les inscriptions de Çivadeva sont de 518 (Golmaḍhi-ṭol) et 520 (Khopasi). Elles continuent ainsi la série ouverte par l'inscription de Changu Narayan (386) et prolongée par Lajanpat (387), To-Bahal (402), Bhag. 2 (413), Bhag. 3 (435), Kisipiḍi (449), Tsapaligaon (489), et close par Bhag. 4 (535). Si je prends pour origine de l'ère l'an 33 Çaka courant, en fondant mon calcul sur le mois supplémentaire fourni par l'inscription de Kisipiḍi (449 saṃvat), l'an 520 saṃvat correspond à 553 Çaka courant = 631 après J.-C. J'ai déjà montré, d'une manière indépendante, dans ma *Note sur la Chronologie* (*Journ. asiat.*, 1894, II, 55 et suiv.), que l'an 34 d'Aṃçuvarman doit correspondre à 629 après J.-C. La première inscription d'Aṃçuvarman date de l'an 30 de la nouvelle ère (Harigaon I); la dernière date

de 4(4?); j'ai essayé de marquer les progrès de son autorité dans le libellé même de ses chartes (*Népal*, II, 138 et suiv.) entre ces deux dates extrêmes; la première doit correspondre à 625 ap. J.-C. Si mes calculs sont exacts de part et d'autre, les deux règnes chevauchent ainsi l'un sur l'autre; cette apparente confusion n'est sans doute que le reflet authentique d'une réalité assez trouble. Toutes les chartes de Çivadeva que nous possédons sont rendues sur le rapport du mahâsâmanta Aṃçuvarman, de qui l'éloge éclipse entièrement la personne du souverain. On peut aisément imaginer des hypothèses assez variées pour rendre raison des faits : Çivadeva aurait pu conserver une autorité nominale dans un ressort restreint de compétence ou de territoire, tout en restant sous la tutelle de son maire du palais; en dehors de ce ressort, Aṃçuvarman aurait exercé l'autorité suprême. Si on observe que les inscriptions actuellement connues d'Aṃçuvarman laissent une lacune entre l'an 34 = 629 après J.-C. et l'an 39 = 634 après J.-C., et que d'autre part les inscriptions actuellement connues de Çivadeva se placent justement dans ce court intervalle (518 saṃvat = 629 après J.-C.; 520 saṃvat = 631 après J.-C.), on peut supposer encore qu'Aṃçuvarman a dû, pour des raisons de politique étrangère ou intérieure, accepter ou restaurer un souverain de la dynastie légitime, le Licchavi Çivadeva.

Du même coup, une difficulté qui gênait la combinaison de M. Fleet s'éclaircit et se résout. Je rap-

pelle que l'inscription de 535 (Bhag. 4) a pour dûtaka le râjaputra Vikramasena, et que l'inscription d'Aṃçuvarman, saṃvat 34 (Bhag. 6), a pour dûtaka le mahâ . . yaka Vikra . . ., nom restauré par Bhagvanlal en Vikramasena. M. Fleet, en citant cette inscription (*Gupta Inscr.*, p. 178, n. 2) a bien soin d'ajouter : « Si nous acceptons la restitution de Bhagvanlal, nous devons prendre bien garde de ne pas confondre ce personnage avec le râjaputra Vikramasena qui est le dûtaka de l'inscription de saṃvat 535, *deux cents et quelques années plus tard.* » Mais le râjaputra Vikramasena reparaît maintenant dans une nouvelle inscription d'Aṃçuvarman, à Sanga, an 32, avec le titre de *sarvadaṇḍanâyaka.* Ici la lecture est certaine et l'identité du personnage devient évidente. D'une part, une inscription datée de 535 et que la ressemblance étroite des caractères range, au témoignage de son premier éditeur, à côté d'une inscription de Çivadeva, contemporain et suzerain nominal d'Aṃçuvarman; d'autre part un personnage identique de nom et de titre paraît dans cette inscription et dans une inscription d'Aṃçuvarman. Est-il raisonnable de le dédoubler et de creuser un intervalle de deux cents ans et plus entre les deux moitiés du personnage?

La date de 535 semble, il est vrai, soulever à son tour une nouvelle difficulté. Comptée de l'an 110 après J.-C. = 0 pour origine, l'année 535 correspond à 646 après J.-C.; à ce moment Aṃçuvarman est mort. N'est-on pas en droit de s'attendre à trouver

exclusivement en emploi l'ère nouvelle introduite par Aṃçuvarman et continuée au moins pendant un siècle et demi par ses successeurs? Mais j'ai déjà décrit (*Népal*, II, 155) la période de troubles qui suivit la mort d'Aṃçuvarman; Jiṣṇuguptā, héritier irrégulier du pouvoir, reconnaît pour suzerain un Licchavi; s'il se sert, en saṃvat 48, de l'ère d'Aṃçuvarman, il semble à Thankot revenir à l'ère des Licchavis. Or, l'inscription de 535 présente la même particularité décisive que l'inscription de Thankot : tandis que Çivadeva, fidèle à la pratique des Licchavis, redouble constamment la muette après *r*, l'inscription de 535 ne fait pas le redoublement; elle écrit *pūrva* (4, 7), *bhūmer dakṣiṇa* (9), *parvata* (11, 12), °*vartibhir* (17, et non °*varttibhir* comme Bhagvanlal transcrit à tort). Elle adopte le système orthographique inauguré par Amçuvarman et continué par ses successeurs; elle se range ainsi en dehors et à la suite de la série Çivadeva. C'est, il me paraît, une vérification et une garantie de plus au bénéfice du système chronologique que j'ai proposé.

TEXTE.

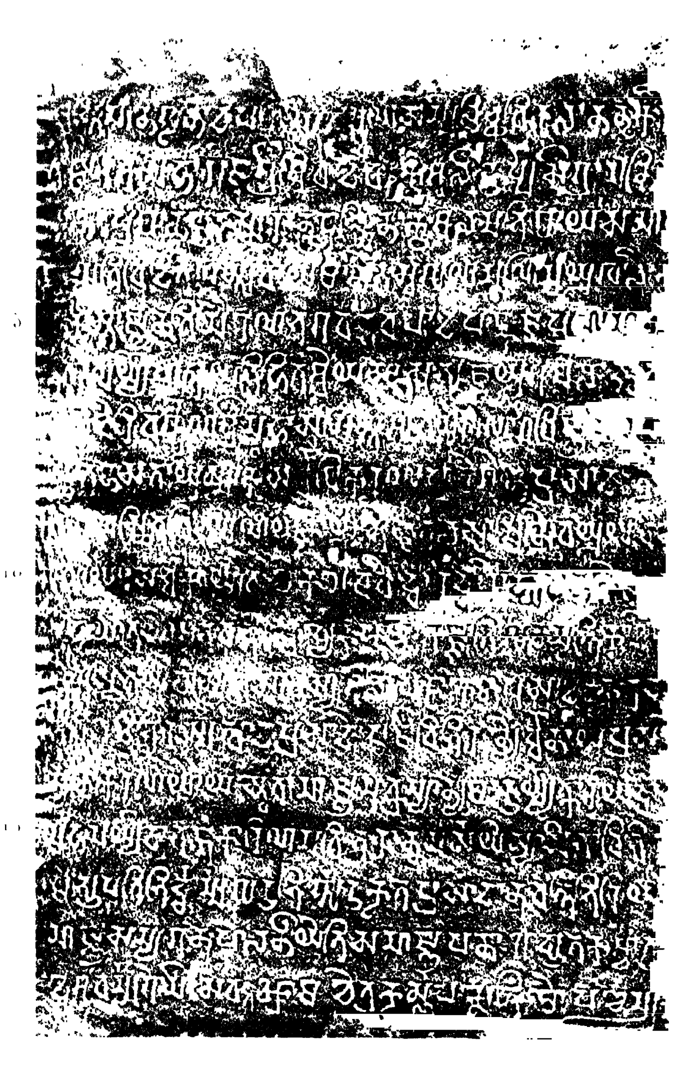
1. Svasti Mānagṛhād aparimitaguṇasampal Licchavikulānandakaro
2. [bha]ṭṭārakamahārājaçrīÇivadevaḥ kuçalī Kurppāsīgrāmanivā
3. sinaḥ pradhānapurassarān kuṭumbinaḥ kuçalam abhidhāya samājñā
4. [pa]yati viditam astu vo yathānena svaguṇamaṇimayūkhāloka

5. [dhva]stājñānatimireṇa bhagavadBhavapādapaṅkajapraṇāmānuṣṭhā
6. natātparyyopāttāyatihitaçreyasā svabhujayugabalotkhātā
7. [khi]lavairivarggeṇa çrīmahāsāmantāṃçuvarmmaṇā māṃ vijñapya madanu
8. [jñā]tena satā yuṣmākaṃ sarvvādhikaraṇāpraveçena prasādaḥ kṛtaḥ
9. [sa]mupasthitavicāraṇīyakāryyeṣu svatalasvāminaiva yūyaṃ vicā
10. raṇīyāḥ sarvvakāryyeṣu caikam eva vo dvāraṃ dvārodghāṭanaKailāsa
11. (kūṭa)yātrayoç ca bhavadbhiḥ pratyekaṃ pañcāçaj jātiçuklamṛttikā deyā
12. (ç cira)sthitaye cāsya prasādasya çilāpaṭṭakena prasādaḥ kṛtas ta
13. devaṃvedibhir asmatpādaprasādopajivibhir anyair vvā nāyaṃ prasādo
14. nyathā karaṇīyo yas tv etām ājñām utkramyānyathā kuryyāt kārayed vā ta
15. m ahaṃ maryyādābhaṅgakāriṇam atitarān na marṣayiṣyāmi bhāvibhir a
16. pi bhūpatibhir ddharmmagurubhir ggurukṛtaprasādānuvarttibhir iya
17. m ājñā samyag anupālanīyeti samājñāpanā ‖ dūtakaç cātra
18. Deçavarmmagomī saṃvat 520 caitrakṛṣṇapakṣatithau pañcamyām

TRADUCTION.

(1-4). Salut de Mānagṛha. Ses innomblables vertus, parfaites, font la joie de la race des Licchavis; le souverain, le grand roi Çivadeva, en bonne santé, aux habitants du village de Kurpâsî, notables en tête, chefs de famille, souhaite le bonjour et fait savoir :

(4-12). Sachez ceci : Ce personnage de qui les vertus, pier-



KHOPASI

reries, irradient, éclairent, et dissipent les ténèbres de l'ignorance, qui, toujours prosterné aux pieds, lotus, du saint Bhava, a pris sur lui d'assurer à l'avenir le salut et le bonheur, de qui les bras, couple puissant, ont déraciné tous les ennemis coalisés, le grand marquis Aṃçuvarman m'a fait rapport, et, autorisé par moi, il vous a accordé la faveur d'interdire l'entrée à tous les ressorts (de justice). Dans toutes les affaires qui viendront à être débattues, c'est le propriétaire local qui devra vous soumettre à son examen. Et pour toutes les affaires vous n'aurez qu'une seule porte. Et lors de l'ouverture de la porte et de la procession du Kailâsakûṭa, vous aurez à donner un à un cinquante craies naturellement blanches.

Et pour la longue durée de ce privilège, le privilège a été mis sur une tablette de pierre.

(13-17). Et maintenant qu'on le sait, personne, ni des gens attachés à mon service, ni des autres, ne doit rien changer à ce privilège. Et quiconque, transgressant mon ordre, le rendrait vain, soit en personne, soit par instigation, je ne tolèrerai absolument pas qu'il viole les stipulations fixées. Et les rois à venir, eux aussi, par respect de la loi, en conformité du privilège que j'impose à leur respect, devront bien maintenir cette ordonnance.

(17-18). Le délégué ici est Deçavarma-gomin. Année 520, mois de caitra, quinzaine noire, cinquième jour.

V. INSCRIPTION DE TIMI.

Timi est une bourgade située entre Katmandou et Bhatgaon. La stèle qui porte cette inscription se trouve dans une vieille fosse à ablutions (*hithi*). [Cf. *Népal*, vol. II, p. 376.]

La partie supérieure de l'inscription a presque entièrement disparu; il n'en subsiste que quelques

caractères. Les neuf dernières lignes seules offrent un texte à peu près continu. La largeur est d'environ o m. 40; la hauteur moyenne des lettres est d'environ o m. 01, et les interlignes de o m. 02. Les caractères de la dernière ligne sont, comme il arrive souvent, largement espacés.

Le chiffre des années, à la fin de l'avant-dernière ligne, est effacé. Il subsiste à peine une trace du symbole qui figure 100. Mais il n'en est pas moins certain que l'inscription date de Çivadeva II. Les caractères sont exactement identiques à ceux des inscriptions de ce roi recueillies et publiées par Bhagvanlal, et spécialement au n° 12, daté de samvat 119. La coïncidence du tracé est si parfaite qu'elle dispense de toute démonstration. Je me contenterai de signaler à la ligne 7 l'apparition du *ya* renflé, à deux jambages, immédiatement à côté du *ya* usuel à trois jambages, dans la formule *kuyu kārayeyu(r vā)*. La formule fautive *kuyu* pour *kuryuḥ* provient peut-être de l'embarras du graveur qui ne reconnaissait pas le mot sous cet aspect nouveau. Mais plus expressif encore que le tracé des caractères est le formulaire de l'inscription, spécialement la citation de deux vers à l'appui des recommandations et des imprécations finales :

pūrvadattām dvijātibhyo yatnād rakṣa Yudhiṣṭhira |
mahīm mahībhujām çreṣṭha dānāc chreyo 'nupālanam ||

et

ṣaṣṭim varṣasahasrāṇi svarge modati bhūmidaḥ |
ākṣeptā cānumantā ca tāvanti narake vaset ||

Ces vers, à ma connaissance, apparaissent pour la première fois dans l'épigraphie népalaise avec Çivadeva II. Ils se lisent à la fin de l'inscription de saṃvat 119 (Bhag. 12) aux lignes 20-22, et ils y sont introduits, comme dans le texte de Timi, par la formule : *tathā coktam*. Mais l'usage en est fréquent, avant l'époque de Çivadeva même, dans le protocole de l'Inde. Le premier vers se présente dans deux recensions. L'une, celle qu'emploie Çivadeva, se trouve pour la première fois dans une charte du roi Hastin datée de 156 Gupta (475 ap. J.-C.), originaire de la région du Bundelkhand, ou plus tôt encore, dans une charte de la même région, octroyée par le roi Çarvanâtha, si la date de 214 est à interpréter (avec Kielhorn) comme exprimée en ère de Cedi (249 + 214 = 463 ap. J.-C.). Elle se retrouve au pays de Valabhî, en 253 Gupta (572 ap. J.-C.), dans une charte de Dharasena II; au pays d'Ânandapura, voisin de Valabhî, en 361 Cedi (600 ap. J.-C.), dans une charte de Buddharâja; au Dekkhan, dans une charte (Chiplun plates) du Calukya Pulakeçin II, qui règne pendant la première moitié du VIIe siècle; aux bouches de la Godavari dans une charte du frère même de Pulakeçin II, le Calukya oriental Viṣṇuvardhana Ier (Satara plates).

L'autre recension lit le premier pâda différemment :

svadattāṃ paradattāṃ vā yatnād rakṣa Yudhiṣṭhira |

Les deux recensions coexistent manifestement dans

les mêmes chancelleries. Sous la forme *svadattām*, etc., le vers paraît également dans des chartes du roi Çarvanâtha d'Uccakalpa, datées de 193 et 197 (Cedi? en ce cas = 442 et 446 ap. J.-C.), et avant lui dans les chartes de son père Jayanâtha, de 174 et 177 (= 423 et 426 ap. J.-C.?); un peu plus tard, dans la même région, Mahâjayarâja et Mahâsudevarâja (de Çarabhapura, Central Provinces), et plus tard encore Mahâçiva Tîvararâja (de Çrīpura, Central Provinces) l'emploient à leur tour. Pulakeçin II s'en sert dans sa charte de Haidarabad.

J'observe que la rédaction adoptée par Çivadeva introduit une nouvelle variante. Au troisième pâda, le mot *mahîbhujâm* est substitué au terme consacré *mahîmatâm*. Est-ce par scrupule de puriste? En fait le mot *mahîmat*, garanti par tant de textes épigraphiques, semble étranger à la littérature, car il ne figure pas dans le *Dictionnaire de Pétersbourg* ni dans ses suppléments.

Le second vers, *ṣaṣṭiṃ varṣasahasrāṇi*, n'est pas moins usuel que le premier. Il ne comporte qu'un flottement dans sa rédaction : au commencement du troisième pâda, les uns écrivent, comme Çivadeva, *ākṣeptā*; les autres, *ācchettā*. Mais, ici encore, les deux formes coexistent dans la même série de documents. Hastin écrit *ācchettā* dans sa charte de l'an 156 Gupta (475 ap. J.-C.) et dans celle de 163 (482 ap. J.-C.); il écrit *ākṣeptā* dans sa charte de 191 (510 ap. J.-C.). Le vers paraît dès Jayanâtha et Çarvanâtha (*ācchettā*); il figure régulièrement dans

l'épigraphiede Valabhî (*āchettā*); il est cité par Mahâjayarâja, Mahâsudevarâja (*āchettā*), Mahâçiva Tìvararâja (*ākṣeptā*), par Pravarasena le Vâkâṭaka, et par Samudrasena au Penjab (VIIe siècle?), par Lakṣmaṇa de Jayapura (158 Gupta? = 477 ap. J.-C.?), par le Gurjara de Broach Dadda II, par Buddharâja, par le Traikûṭaka Dharasena (207 Cedi = 456 ap. J.-C.), par les Calukyas Maṅgaleça et Pulakeçin II (tous : *āchettā*), par le Calukya oriental Viṣṇuvardhana Ier (qui emploie *āchettā* dans le Satara grant, *ākṣeptā* dans le Chipurupalle grant), par Çaçâṅkarâja du Bengale en 300 Gupta = 619 après J.-C. (*ākṣeptā*), en Orissa par les Somavaṃçis Mahâ Bhavagupta Ier et II et Mahâ Çivagupta (*ākṣeptā*).

Çivadeva II ne cite ici que ces deux vers; mais l'épigraphie de l'Inde nous fait connaître un grand nombre de vers traditionnels qui ont tous pour commun objet de garantir à la donation, par promesse ou par menace, son plein objet à perpétuité. On m'excusera d'en donner ici un relevé aussi complet que j'ai pu le faire. Les groupements dynastiques ainsi constitués peuvent fournir un élément de classification qui n'est pas à dédaigner; il est difficile, ou trop commode peut-être, de croire que chaque chancellerie royale prenait au hasard dans la masse des vers en circulation; les relations politiques, les modes littéraires devaient influer sur le protocole. Une étude parallèle de tous les éléments qui le composent, titulature, vocabulaire, style, etc., laisserait un résidu précieux de données positives au service

de l'histoire. Je disposerai ici la série des vers dans l'ordre alphabétique :

1. *Agner apatyam prathamaṃ suvarṇam*
bhūr vaiṣṇavī sūryasutāç ca gāvaḥ.
dattās trayas tena bhavanti lokāḥ
yaḥ kāñcanaṃ gāṃ ca mahīṃ ca dadyāt.

Mahâjayarâja, Mahâsudevarâja, Mahâçiva Tîvararâja, Somavaṃçis d'Orissa.

2. *adbhir dattaṃ tribhir bhuktaṃ sadbhiç ca paripālitam*
etāni na nivartante pūrvarājakṛtāni ca.

Kadamba Kṛṣṇavarman II; Kadamba Ravivarman.

3. *apānīyeṣv araṇyeṣu çuṣkakoṭaravāsinaḥ*
kṛṣṇāhayo 'bhijāyante pūrvadāyaṃ haranti ye.

Ce vers comporte de nombreuses variantes; la plus fréquente présente au premier pâda : *Vindhyāṭavīṣv*... (voir *infra*, 20). Sous la forme que j'ai transcrite, le vers se rencontre chez Hastin (191 Gupta = 510 après J.-C.). Çarvanâtha (214 Cedi?) a, au troisième pâda, *hi* au lieu de *'bhi*. Les inscriptions de Valabhî portent : *anudakeṣv araṇyeṣu*...

4. *Āditya Varuṇo Viṣṇur Brahmā Somo Hutāçanaḥ*
Çūlapāṇiç ca bhagavān abhinandanti bhūmidam.

Somavaṃçis d'Orissa.

5. *āsphoṭayanti pitaraḥ pravalganti pitāmahāḥ*
bhūmido 'smatkule jātaḥ sa nas trātā bhaviṣyati.

Jayanâtha (174 Cedi?); Somavaṃçis d'Orissa (avec var. : *bhūmidātā kule...*).

6. *iti kamaladalāmbubindulolāṃ*
çriyam anucintya manuṣyajīvitaṃ ca
sakalam idam udāhṛtaṃ ca buddhvā
na hi puruṣaiḥ parakīrtayo vilopyāḥ.

Somavaṃçis d'Orissa.

7. *taḍāgānāṃ sahasrāṇi vājapeyaçatāni ca*
gavāṃ koṭipradānena bhūmihartā na çudhyati.

Somavaṃçis d'Orissa.

8. *tādṛk puṇyaṃ na dadatāṃ jāyate no dharābhujām*
bhuvam anyapratiṣṭhām tu yādṛg bhavati rakṣatām.

Calukya oriental Viṣṇuvardhana I[er] (Satara grant).

8 [bis]. *dattāni yānīha purā narendrair.....*

Voir *infra*, 17.

9. *pūrvadattāṃ dvijātibhyo.....*

Voir *supra*, p. 92 et suiv.

9 [bis]. *pūrvaiḥ pūrvataraiç caiva dattāṃ bhūmiṃ haret tu yaḥ*
sa nityavyasane magno narake ca vaset punaḥ.

Kumâraviṣṇu le Pallava.

10. *prāyeṇa hi narendrāṇām vidyate nāçubhā gatiḥ*
pūyante te tu satataṃ prayacchanto vasundharām.

Jayanâtha (174, 177); Çarvanâṭha (193, 197, 214).

11. *bahubhir vasudhā dattā rājabhiḥ Sagarādibhiḥ*
yasya yasya yadā bhūmis tasya tasya tadā phalam.

C'est ici le vers le plus employé; il se rencontre, dans l'épigraphie même du Népal, à la fin d'une inscription de Çivadeva datée saṃvat 143? (Bhag. 13). Il figure dans presque toute l'épigraphie de l'Inde, parfois avec *bhuktā* substitué à *dattā* dans le premier pâda : Hastin (156 Gupta); Jayanâtha (174, 177); Çarvanâtha (193, 197, 214); les rois de Valabhî; Mahâjayarâja; Mahâsudevarâja; Samudrasena; Lakṣmaṇa; Dadda II; Çaçâṅkarâja; les Somavaṃcis d'Orissa; le Pallava Siṃhavarman; les Kadambas Çivamândhâtṛvarman, Kṛṣṇavarman II, Kakutsthavarman, Ravivarman, Harivarman; les Calukyas Maṅgaleça, Pulakeçin II, Vikramâditya Ier (Karnul grant); le Calukya oriental Viṣṇuvardhana Ier (Satara grant) qui emploie en outre dans une autre charte (Chipurupalle) la variante (également employée par le Pallava Kumâraviṣṇu) :

bahubhir vasudhā dattā bahubhiç canupālita.....

12. *brahmasve mā matiṃ kuryāḥ prāṇaiḥ kaṇṭhagatair api*
agnidagdhāni rohanti brahmadagdhaṃ na rohati.

Viṣṇuvardhana Ier (Satara grant).

13. *bhūmiṃ yaḥ pratigṛhṇāti yaç ca bhūmiṃ prayacchati*
ubhau tau puṇyakarmāṇau niyataṃ svargagāminau.

Somavaṃçis d'Orissa.

14. *bhūmidānāt paraṃ dānaṃ na bhūtaṃ na bhaviṣyati*

tasyaiva haraṇapāpān (haraṇāt pāpan, K.) na bhūtaṃ na bhaviṣyati

Viṣṇugopavarman, Siṃhavarman, Kumàraviṣṇu, tous trois Pallavas.

15. *bhūmipradānān na paraṃ pradānaṃ*
dānād viçiṣṭaṃ paripālanaṃ ca
sarve 'tisṛṣṭāṃ paripālya bhūmiṃ
nṛpā Nṛgādyās tridivaṃ prapannāḥ.

Saṃkṣobha (209 Gupta).

16. *mā bhūd aphalaçaṅkā vaḥ paradatteti pārthivāḥ*
svadānāt phalam ānantyaṃ paradānānupālane.

Somavaṃçis d'Orissa; Çaçâṅkaràja (variante : *mā bhūta ph°*).

17. *yānīha daridryabhayān narendrair*
dhanāni dharmāyatanīkṛtāni
nirmālyavāntapratimāni tāni
ko nāma sādhuḥ punar ādadīta.

Rois de Valabhî, avec diverses variantes; Çîlàditya II (352) : *yānīha dattāni purā narendrair...*; Çìlàditya VI (447) : *nirbhuktamālyaprati°;* aussi Dadda II (385 Cedi) et Buddharàja (361 Cedi) tous deux avec la variante : *dhanāni dharmārthayaçaskarāṇi;* et Pulakeçin II qui adopte cette dernière rédaction, mais qui, au troisième pâda, hésite entre *nirmālyavāntaprati°* (Haidarabad) et *nirbhuktamālyaprati°* (Chiplun).

18. *ye prāktanāvanibhujāṃ jagatīhitānāṃ*
dharmyāṃ sthitiṃ sthitikṛtām anupālayeyur
lakṣmyā sametya suciraṃ nijabhāryayaiva
pretyāpi vāsavasamā divi te vaseyuḥ.

Ce vers ne paraît que dans une inscription du Népal, datée de 145 saṃvat (Bhag. 14), et presque certainement de Çivadeva. Au reste le roi lui-même semble être l'auteur de ce vers, qui est introduit par la formule *yathā cāha* « aussi bien, comme il (le roi) l'a dit lui-même : . . . ».

18 bis. *ye çītāṃçukarāvadātacaritāḥ samyakprajāpālane*
.āji—ḥ prathamāvanīçvarakṛtāṃ rakṣanti dharmyāṃ sthitim
——jnā vijitāricakrarucirāṃ saṃbhujya rājyaçriyaṃ
nāke çakrasamānamānavibhavās tiṣṭhanti dhanyāḥ sthiram.

Inscription anonyme de Nangsal.

19. *lakṣmīniketanaṃ yadapāçrayeṇa*
prāpto 'si ⌣– ko 'bhimataṃ nṛpārtham
tāny eva puṇyāni vivardhayethā
na hāpanīyo hy upakāripakṣaḥ.

Guhasena (240 Gupta) et Dharasena II (269 Gupta) de Valabhî.

20. *Vindhyāṭavīṣv atoyāsu çuṣkakoṭaravāsinaḥ*
kṛṣṇāhayo hi jāyante bhūmidāyaharā narāḥ.

Variante très répandue du vers *supra*, n° 3. Cette rédaction même, qui se rencontre chez Dharasena II (252 Gupta) et Dadda II (385 Cedi), comporte aussi des variantes secondaires, au quatrième pâda : *bhūmidānaṃ haranti ye*, Pulakeçin II (Haidarabad);

bhūmidāyaṃ haranti ye, Çîlâditya VI (447 Gupta), Buddharâja (361 Cedi); *bhūmidānāpahāriṇaḥ*, Viṣṇuvardhana Ier (Satara grant).

21. *ṣaṣṭi(ṃ) varṣasahasrāṇi.....*

Voir *supra*, p. 92, 94 et suiv.

21 bis. *sarvasasyasamṛddhāṃ tu yo hareta vasundharāṃ...*

Variante de 24, *infra*.

22. *sāmānyo 'yaṃ dharmasetur nṛpāṇāṃ*
kāle kāle pālanīyo bhavadbhiḥ
sarvān etān bhāvinaḥ pārthivendrān
bhūyo bhūyo yācate Rāmacandraḥ.

Somavaṃçis d'Orissa.

23. *svadattāṃ paradattāṃ vā yatnād rakṣa Yudhiṣṭhira...*

Variante du vers 9, *supra*.

24. *svadattāṃ paradattāṃ vā yo hareta vasundharām*
sa viṣṭhāyāṃ kṛmir bhūtvā pitṛbhiḥ saha pacyate.

Ce vers, très populaire, comporte un nombre considérable de variantes. Hastin (163 Gupta), Çaçânkarâja, les Somavaṃçis d'Orissa le citent sous la forme que je viens de transcrire; mais en 191 Gupta Hastin écrit : *saha majjate;* Lakṣmaṇa en 158 : *saha majjati;* Çarvanâtha, qui adopte la même recension que Lakṣmaṇa en 214 (mais var. : *çvaviṣṭhāyāṃ*), suit dans sa charte de 193 et 197 l'autre lecture : *sarvasasyasamṛddhāṃ tu yo* (*supra*, 21 bis); avant lui,

Jayanàtha l'emploie également en 174 et 177. Pulakeçin II (Chiplun) suit la première rédaction, avec la variante *çvaviṣṭhāyām*. Le premier hémistiche entre dans des combinaisons diverses, chez Dharasena II (252 Gupta) et Kumâraviṣṇu le Pallava :

gavāṃ çatasahasrasya hantuḥ prāpnoti (*pibati* Kum.) *kilbiṣam*

et chez le Vâkâṭaka Pravarasena (var. : *harati duṣkṛtām*), chez les Pallavas Viṣṇugopavarman et Siṃhavarman (var. : *pibati*); ou encore :

ṣaṣṭivarṣasahasrāṇi viṣṭhāyāṃ jāyate kṛmiḥ

chez Samudrasena, Mañgaleça (Nerur), Vikramâditya I[er] (Karnul); avec variantes au dernier pâda : *narake pacyate tu saḥ*, chez les Kadambas Çivamândhâtṛvarman, Harivarman, Kakutsthavarman; *narake pacyate bhṛçam*, chez le Kadamba Ravivarman; *ghore tamasi pacyate*, chez le Kadamba Kṛṣṇavarman II; *kumbhīpāke tu pacyate*, chez le Kadamba Mṛgeçavarman, *kumbhīpākeṣu* chez Viṣṇuvardhana I[er].

25. *svaṃ dātuṃ sumahac chakyam duḥkham anyārthapālanam*
dānaṃ vā pālanaṃ veti dānāc chreyo 'nupālanam.

Kadambas Kṛṣṇavarman II et Mṛgeçavarman; Calukya Mañgaleça (Nerur). Le dernier pâda est commun avec le vers 9 : *pūrvadattāṃ dvijātibhyo* . . .

26. *harate harayate yas tu mandabuddhis tamovṛtaḥ*
sa baddho Vāruṇaiḥ pāçais tiryagyoniṃ ca gacchati.

Somavamcis d'Orissa.

Par un contraste qui ne va pas sans raisons positives, l'épigraphie de l'Indo-Chine ignore l'usage des stances consacrées. La plupart des chartes de donation en contiennent bien l'équivalent, mais sous une forme qui change de document à document. Chaque poète de bureau tourne à sa manière les recommandations et les imprécations régulières. On est tenté de penser que, dans l'Inde, ces stances consacrées prenaient un caractère sacré, reconnu de tous, et assuraient réellement, par une évocation salutaire, le respect de la donation, tandis qu'en Indo-Chine, où le sanscrit était une langue étrangère, profondément séparée des idiomes courants, ni ces stances, ni les noms qui les couvraient n'avaient d'utilité pratique. Je n'y ai rencontré, et une fois seulement, que le vers 24 : *svadattāṃ parad°*, et sous la forme même où il paraît chez Pulakeçin II (Chiplun), dans une inscription contemporaine de ce roi, datée de 550 Çaka (= 629 ap. J.-C.). C'est l'inscription d'Ang Chumnik, dans BARTH, *Inscriptions du Cambodge*, p. 56, B. IX, v. 4. Encore n'est-ce pas une charte royale, mais un acte privé, une donation à un Çivaliṅga par Âcârya Vidyâvinaya.

Comparée aux documents analogues, l'inscription de Çivaḍeva (et aussi celle du Cambodge) présente ce caractère particulier d'être tracée sur la pierre. De tous les textes que je viens de citer à propos des vers imprécatoires, l'inscription de Maṅgaleça au Mahâkûṭa de Badami est la seule qui ne soit pas écrite sur des plaques de cuivre; encore le pilier qui la

porte offre cette étrangeté que le texte se lit de bas en haut, à l'inverse du sens ordinaire. Le Népal (comme les royaumes hindous de l'Indo-Chine), en empruntant à l'Inde le formulaire des donations, a changé la matière des actes. On ne saurait mettre en cause l'habileté des artisans népalais; les relations chinoises montrent qu'à cette époque même leur adresse savait tirer du métal des chefs-d'œuvre. Le métal ne manquait pas au pays; les mines étaient connues et exploitées. Mais l'extrême abondance de la pierre au cœur de l'Himalaya explique sans doute que l'usage en ait été étendu à tous les documents épigraphiques.

La forme et la combinaison des vers ne sont pas les seules variables qui donnent une base de classification. La désignation de l'autorité alléguée comme référence varie aussi de série à série : tantôt c'est Vyâsa, tantôt c'est Manu, tantôt l'autorité reste anonyme ou impersonnelle. M. Hopkins a déjà étudié dans un article du *Journal of the American Oriental Society*, vol. XI, 1885, p. 243 et suiv. : *Manu in the Mahâbhârata*, les citations données sous le nom de Manu dans les inscriptions. Mais son enquête n'a pas été exhaustive; des documents nouveaux sont venus en assez grand nombre; des textes admis pour authentiques ont été reconnus comme des faux. Il ne sera pas inutile de reprendre cette recherche, même quand ce ne serait pas pour la pousser à fond.

Les formules qui désignent Vyâsa comme l'auteur des vers cités (les numéros renvoient au classement ci-dessus, p. 96 à 102) sont :

uktaṃ ca bhagavatā Vyāsena — chez Dharasena le Traikûṭaka en 207 Cedi [= 450 après J.-C.] (vers 21).

uktaṃ ca bhagavatā Vedavyāsena Vyāsena — en Valabhî, (vers 9, 11, 17, 19, 20, 21, 24); chez Dadda II (vers 20, 11, 17, 21); chez Buddharâja (vers 20, 23, 17, 21); chez Pulakeçin II [Haidarabad] (vers 23, 11, 8*bis*, 21); chez Viṣṇuvardhana Ier [Satara] vers 20, 8, 9, 11, 12, 21, 24).

uktaṃ ca bhagavatā paramarṣiṇā Vedavyāsena — chez Hastin (vers 3, 9, 21, 24); Saṃkṣobha (vers 15).

atra Vyāsagītau — chez Viṣṇuvardhana Ier [Chipurupalle] (vers 11, 21).

Vyāsagītau cātra çlokau pramāṇīkartavyau — chez Pravarasena le Vâkâṭaka (vers 21, 24).

api cāsminn arthe Vyāsakṛtāḥ çlokā bhavanti — chez Lakṣmaṇa de Jayapura (vers 11, 21, 24).

Vyāsagītāṃ çcātra çlokān udāharanti — chez Mahâjayarâja (vers 1, 23, 11, 21); Mahâsudevarâja (*id.*); Mahâçiva Tîvaradeva (*id.*).

Quelquefois la référence, plus complète, indique comme source le Mahâ-Bhârata :

uktaṃ ca Mahābhārate bhagavatā Vyāsena — chez Jayanâtha (vers 5, 23, 10, 11).

uktaṃ ca Mahābhārate bhagavatā Vedavyāsena Vyāsena — chez Jayanâtha (vers 5, 23, 10, 11, 21, 24); Çarvanâtha (vers 3, 9, 23, 10, 11, 21, 24).

uktaṃ ca Mahābhārate çatasahasryāṃ saṃhitāyāṃ paramarṣiṇā Parāçarasutena Vedavyāsena Vyāsena — chez Çarvanâtha en 214 (mêmes vers).

Les références à Manu se localisent toutes dans le midi de l'Inde, spécialement chez les Kadambas, qui sont *Mānavyasagotra.*

api coktaṃ Manunā — chez le Kadamba Ravivarman (vers 11 et 24).

uktaṃ ca Manunā — chez le Calukya Vikramâditya Ier [Karnul] (vers 11, 24).

atra Manugītāḥ çlokā bhavanti — chez le Kadamba Kṛṣṇavarman II (vers 11, 25, 24, 2).

Le Pallava Kumâraviṣṇu les rapporte à Brahma :

api cātra Brahmagītāḥ çlokāḥ (vers 9bis, 11, 14, 24).

Parfois, le texte invoqué est « un traité de la Loi » sans nom d'auteur; c'est à cette série que se rattache Çivadeva.

uktaṃ ca smṛtiçāstre — chez Çaçâṅkarâja (vers 11, 16, 21, 24).

uktaṃ ca dharmaçāstre — chez Maṅgaleça [Mahâkûṭa] (vers 11, 21, 24).

dharmaçāstreṣv apy uktam — chez Maṅgaleça [Nerur] (vers *id.* + 25).

tathā coktaṃ dharmaçāstre — chez les Somavaṃçis d'Orissa (vers 1, 4, 5, 6, 7, 11, 13, 16, 21, 22, 24, 26).

yathā dharmaçāstravacanam — chez Çivadeva, saṃvat 143; Bhag., nº 13 (vers 11).

Une dernière série de documents se contente de rapporter ces vers comme des « dictons ». Çivadeva emploie également ce procédé.

uktaṃ ca — chez Samudrasena (vers 11, 21, 24); les Kadambas Çivamândhâtṛvarman (vers 11, 24), Harivarman (*id.*), Ravivarman (*id.* + 2); le Calukya Pulakeçin II [Chiplun] (vers 9, 11, 17, 21, 24).

api coktam — chez les Kadambas Kakutsthavarman (vers 11), et Mṛgeçavarman (vers 24, 25).

tathā coktam — chez Çivadeva en 119 saṃvat; Bhag., nº 12 (vers 9, 21).

api cāpi çlokāḥ — chez le Pallava Viṣṇugopavarman (vers 14, 24).

api cātrārṣāḥ çlokāḥ — chez le Pallava Siṃhavarman (vers 11, 14, 24).

L'épigraphie de l'Indo-Chine, tout ignorante qu'elle est des stances traditionnelles, reflète pourtant la double tradition de Manu et Vyâsa comme autorités. Une inscription du règne de Jayavarman,

en 968 après J.-C. (BARTH, XIV, 8, 30; inscr. de Prea Eynkosey) atteste comme garantie la parole de Manu :

krūrāç çaṭhātilubdhā ye paradharmavilopakāḥ
te yanti pitṛbhis sārdhaṃ narakaṃ Manur abravīt.

Une autre inscription, des environs de l'an 900 ap. J.-C. (BERGAIGNE, LXVI, CI, 8), cite Manu, II, 136, comme règle de conduite avec la référence : *iti Mānavam*. Mais la même inscription en appelle aussi au « chant de Vyâsa » :

sa hi viçvambharādhīças sarvalokaguruḥ smṛtaḥ
yad iṣṭaṃ tasya tat kuryād Vyāsagītam idaṃ yathā.

Les références à Vyâsa et au Mahâ-Bhârata d'une part, à Manu et au Dharmaçâstra (ou Smṛti°) de l'autre, peuvent sembler contradictoires. En fait, nous savons que l'épopée et le code voisinent de près, et que des éléments identiques sont entrés dans les deux recueils. L'inscription du pilier de Harigaon m'a déjà donné l'occasion d'y insister. Mais le plus surprenant, c'est que de toutes ces références aucune ne se retrouve dans notre Manu actuel; une seule se retrouve dans notre Mahâ-Bhârata. Encore s'agit-il d'un vers exceptionnel, rapporté par les Somavaṃçis d'Orissa, c'est le vers 4 : *Āditya Varuṇo Viṣṇur*, qui se lit dans le Mahâ-Bhârata, Anuçâsanaparvan (XIII), section 62, vers 3150. Et pourtant le Mahâ-Bhârata contient une longue section (XIII, 62) qui exalte en cent çlokas les mérites d'une donation de terrain; et d'autre part un des vers les plus

usuels (9 et 23) est adressé nommément à Yudhiṣṭhira, le héros du Mahâ-Bhârata.

Mais la question se complique encore. Le compilateur Hemâdri, traitant dans le Caturvargacintâmaṇi des donations en général, rapporte à propos des donations de terrain plusieurs passages empruntés à diverses sources, entre autres (p. 495-502) un long extrait du chapitre du Mahâ-Bhârata que je viens de mentionner (XIII, 62, vers 3104 et suiv.). Son texte comporte nombre de variantes; c'est ainsi que, à la suite du vers 3177, il insère deux vers qui manquent à l'édition de Calcutta; de ces deux vers, le premier est justement le vers : *Vindhyāṭavīṣv*... (20) si fréquemment cité dans les inscriptions. Un peu plus loin (p. 507-508), Hemâdri cite un autre passage du Mahâ-Bhârata qui commence par les trois vers, XIII, 66, vers 3335-3337, en mètre anuṣṭubh; mais immédiatement à la suite viennent deux stances en vasantatilakâ, et aussitôt après le çloka : *svadattāṃ paradattāṃ vā yo* (24), un des plus usuels parmi les vers consacrés, mais aussi un des moins solidement établis. La lecture de Hemâdri est identique à la recension adoptée par Lakṣmaṇa de Jayapura (sauf *harec ca* pour *hareta*). Les deux hémistiches de ce vers se retrouvent séparément, et quelque peu altérés, dans un autre extrait rapporté par Hemâdri (p. 504), et emprunté au Viṣṇudharmottara :

svadattāṃ paradattāṃ vā yo harec ca vasundharām....
viṣṭhāyāṃ kṛmitām eti pitṛbhiḥ sahitas tathā.

Dans le même extrait se retrouve aussi le célèbre vers : *ṣaṣṭim varṣa°* (21) avec la lecture *āchettā*. Il est vraisemblable que d'autres encore parmi les vers consacrés doivent se retrouver dans le chapitre du Viṣṇudharmottara qui traite des donations de terrain (Weber, 1758; ch., 56 : *bhūmidānaphalam;* Râj. L. Mitra, 2293 : *bhūmidānamāhātmyakīrtanam*); l'ouvrage se rattache au cycle du Mahâ-Bhârata. L'étude historique et critique des recensions du Mahâ-Bhârata trouve ainsi, dans les documents épigraphiques, la base positive qui lui manque trop souvent.

Un autre encore des vers traditionnels : *āsphoṭayanti...* (5), cité expressément comme un vers du Mahâ-Bhârata par Jayanâtha d'Uccakalpa, se retrouve dans les extraits d'Hemâdri (p. 507), où il est attribué à Bṛhaspati, c'est-à-dire évidemment à la Bṛhaspati-smṛti, qui contient une section des donations. La condition flottante des matériaux incorporés dans la « saṃhitâ en cent mille vers » ressort clairement de cet inventaire particulier.

Si c'est réellement avec Çivadeva II que les vers traditionnels sur les donations paraissent pour la première fois dans les chartes népalaises, il est permis de rechercher l'origine de cette innovation. Le type de la donation royale au Népal est arrêté dès les plus anciens documents; il transparaît dès le fragment daté de Vasantadeva, saṃvat 435 (Bhag. 3), et se montre clairement identique dans toute la suite : 1° lieu d'origine; 2° panégyrique du roi;

3° indication des destinataires; 4° message direct du roi « bien portant » aux destinataires; 5° indication des bénéficiaires et clauses; 6° recommandations et imprécations pour l'avenir; 7° désignation du mandataire royal; 8° date. C'est le type ordinaire de la donation dans l'Inde, telle qu'on la devine déjà dans le texte fragmentaire du pilier de Bihar, sous le règne de Skandagupta, entre 136 et 146 Gupta (455-465 ap. J.-C.), telle qu'elle se montre dans les plaques de Viṣṇugopavarman le Pallava, vers le vᵉ siècle (?), et surtout dans les donations du Parivrâjaka Hastin, et chez les seigneurs d'Uccakalpa, tout particulièrement enfin chez Lakṣmaṇa de Jayapura en 158 (Gupta? = 477 ap. J.-C.). La charte de ce prince coïncide pour ainsi dire exactement avec le protocole du Népal, sauf qu'il insère à la manière hindoue les vers traditionnels avant l'indication du mandataire. C'est donc aux chancelleries du Gange moyen, soit aux Guptas directement, soit à leurs vassaux, que les Licchavis du Népal semblent avoir emprunté leur protocole; le fait est d'accord avec les vraisemblances historiques, et aussi avec la tradition qui fait venir de Pâṭaliputra l'ancêtre des Licchavis. Çivadeva II renoue et resserre les liens de la dynastie népalaise avec l'Inde gangétique; il épouse la petite-fille d'un empereur du Magadha, la fille d'un noble Maukhari, et cette alliance de haute lignée introduit sans doute au Népal une nouvelle poussée de culture sanscrite; les « bureaux » s'enrichissent d'Hindous de la plaine, et leur activité se révèle

aussitôt par l'emploi des vers usuels, qui réduit le protocole local au type commun de l'Inde.

L'inscription est en prose, sauf les vers consacrés. L'orthographe en est régulière, sauf *kuyu* pour *karyuḥ* que j'ai déjà signalé. Selon l'usage nouveau introduit par Aṃçuvarman, la muette n'est pas redoublée après *r*. La charte réglait les clauses d'une donation de terre et traçait avec précision les limites du terrain concédé; mais il n'en reste que la conclusion, d'un caractère général.

Le mandataire (*dûtaka*) du roi est le râjaputra Jayadeva qui paraît au même titre dans la charte de Çivadeva datée saṃvat 119 (Bhag. 12).

TEXTE.

1. . . . . .rayādipra. . . . .
2. . . . . paçcime ni . . . .
3. . . . .
4. . . . . me pra . . . .
5. . . . . .yaṃ eta. . . . .
6. . . . . .taç ca paçcimena ca tade. . . . .
7. . . . . d antareṇāpi te. māpra . . . .
8. . . . . .khātam pallī tato yāva. . . . .
9. . . . . .gra.ka . . . viṣṭimanuṣyasaṃbandhena prativarṣaṃ yat purāṇaçata. . . .
10. . . . bhya eva grāmīnair dātavyam rājakulīyavyavasāyibhis tu na kadācid. . .

9-10. Cf. Bhag., 12, l. 16 : *Bhoṭṭaviṣṭihetoḥ prativarṣaṃ bhārikajanāḥ pañca 5 vyavasāyibhir grahītavyāḥ.* Il s'agit évidemment d'une corvée analogue, sinon identique. Malheureusement les caractères qui précèdent *viṣṭi* sur notre inscription me sont restés indéchiffrables. — Les *vyavasāyin* mentionnés dans le passage que

Journ. asiat., janvier-février 1907.



Timi.

11. .. vyaṃ ye tu kecid asmatpādaprasādopajīvino pare cānyathā kuyu kārayeyu[r vā]
12. ... taran na kṣamyante bhaviṣyadbhir api vasudhādhipatibhir ātmanaḥ karuṇātiçayam...
13. pūrvapārthivapraṇīto yaṃ dānadharmasetur iti tadgauravāt samyag evānupāleyas tathā [coktaṃ]
14. pūrvadattāṃ dvijātibhyo yatnād rakṣa Yudhiṣṭhira | mahīm mahībhujāṃ çreṣṭha dānāc chreyo [nupā]
15. lanaṃ || ṣaṣṭiṃ varṣasahasrāṇi svarge modati bhūmidaḥ ākṣeptā cānumantā ca tā[vanti]
16. narake vaset || iti svayam ājñā dūtakaç cātra rājaputra Jayadevaḥ || saṃ.....
17. açvayuje kṛṣṇaṣaṣṭhyā[m]

TRADUCTION.

(1-8.) ... à l'ouest .... et de là à l'ouest ...... et dans l'intervalle ...... la fosse, le hameau ensuite jusqu'à .....

(9-11.) Par rapport aux hommes de la corvée, la centaine de purâṇas qui ... annuellement, doit être donnée par les gens du village aux ... mêmes. Les autorités du palais royal ne doivent pas ...

(11-13.) Et quiconque, soit des gens attachés à notre service de par notre grâce, soit des autres, ferait autrement ou pousserait un autre à faire autrement, nous ne le tolérons

je viens de citer se retrouvent également dans notre texte. Le P.W. ne connaît ce mot que comme adjectif, dans le sens de «résolu». Ici il désigne clairement une autorité (Bhagvanlal le traduit : «the authorities»), et sans doute d'ordre judiciaire. Je ne l'ai pas relevé avec cette valeur dans d'autres documents épigraphiques.

Rājakulīya manque aux dictionnaires, mais est un dérivé régulier du substantif *rājakula*.

13. L'expression *dānadharmasetu* rappelle le vers traditionnel : *sāmānyo yaṃ dharmasetur...* (22), fréquemment paraphrasé du reste dans les inscriptions.

pas. Et les princes à venir devront respecter et protéger ceci en se disant : « C'est ici une donation inspirée à un prince d'autrefois par (?) l'excès de sa compassion et pour se conformer à la loi. »

13-16.) Et il est dit ainsi : « La terre qui a été donnée aux brahmanes par un de tes prédécesseurs, Yudhiṣṭhira! protège-la bien, cette terre, ô le plus excellent des maîtres de la terre! Maintenir est encore mieux que donner. — Soixante milliers d'années de jouissances dans le paradis à qui donne de la terre. Qui usurpe et qui l'approuve restent autant dans l'enfer.

(16-17.) Ordre direct. Le délégué ici est le râjaputra Jayadeva. Année ... mois âçvayuja, quinzaine noire, sixième (tithi).

LES ÂBDÂL DE PAÏNÂP,

PAR

M. PELLIOT.

M. Grenard est à ma connaissance le seul qui ait signalé la présence au Turkestan chinois d'un groupe ethnique spécial, désigné sous le nom d'Âbdâl[1]. Les familles de ce groupe, disséminées dans diverses oasis du Turkestan, ne se distinguent guère des Turcs environnants que par une langue spéciale, dont le fonds est persan, mais qui, de jour en jour, tend à se confondre avec le turc. M. Grenard avait trouvé une cinquantaine de familles d'Âbdâl près de Kéria et sept ou huit à Chertchen. Il était intéressant de découvrir d'autres représentants de ce groupe peu connu. Longtemps mes questions n'amenèrent à Kachgar même aucune réponse satisfaisante. « Les Âbdâl, me disait-on, sont des Musulmans comme nous et qui parlent la même langue que nous. Ce n'est pas une tribu spéciale, mais on donne ce nom à des sortes de moines errants qui passent dans les villes, vêtus d'un long *tchapân*[2]

[1] Cf. GRENARD, *Mission scientifique dans la Haute-Asie*, Paris, 1898, t. II, p. 308-315.

[2] Le *tchapân* ou *toun* est la sorte de robe usuellement portée en Asie centrale par les hommes.

blanc, coiffés d'un grand turban noir, et qui sont un peu au-dessus des *diwâna* ou *qalendâr*[1]. » Cette explication concordait bien avec le sens du mot arabe *âbdâl*, qui est usité aussi en turc osmanli et signifie « moine, religieux[2] ». Toutefois les informations de M. Grenard étaient trop abondantes pour qu'un doute pût subsister sur un emploi plus restreint et plus précis du mot *âbdâl*, et un jour que, d'après la carte russe de 10 verstes, je cherchais avec un petit chef indigène, au nord d'Utch-meravan, des ruines qui ne s'y trouvent pas, j'appris du moins que des Âbdâl, à l'occasion moines mendiants, habitaient en nombre le village de Païnâp[3], dépendant de Khân-aryq. A la fin de notre court séjour à Khân-uï, j'avais à visiter plus à l'Est, sur le territoire d'Aqqâch[4], un stupa nouveau, le Qâgha-tim (Stupa des

[1] Moines mendiants, derviches.

[2] Cf. MALLOUF, *Dictionnaire turc-français*, p. 4; SVEN HEDIN dans *Petermann's Mitteilungen*, Ergänzungsheft 131, p. 350. Dès l'abord, et une fois pour toutes, je m'excuse de la pauvreté de mes connaissances en turc, et surtout en persan et en arabe. Je ne me suis mis à étudier les langues des pays musulmans qu'à l'occasion de mon voyage en Asie centrale. De plus les livres de référence me font défaut ici. C'est ce qui explique que bien des rapprochements m'aient échappé, qui ne manqueront pas de sauter aux yeux des spécialistes; je n'ai voulu que leur fournir ici des matériaux.

[3] Le nom de Païnâp se retrouve aux portes de Kachgar, appliqué à une partie des faubourgs du Sud-Est, et aussi dans les oasis de Yarkand et de Khotan. Sven Hedin (*loc. land.*, p. 363) l'explique par « au pied (*paï*) de l'eau (*âb*) »; ce serait ainsi un nom persan.

[4] L'explication à laquelle on songe d'abord pour ce nom est naturellement « jade blanc »; *Aqqâch* serait en somme synonyme du *Yourong qâch* de Khotan. Mais le mot *qâch* pour « jade » est prati-

Corbeaux)[1]; l'occasion était belle de revenir à Kachgar en faisant, au Sud, un crochet sur Khân-aryq.

Du Qâgha-tim, je passe au Sud le Qyzyl-sou, et, laissant Chaptâlyq[2] à l'Est, Qâzân-kül[3] au Sud-Ouest et à l'Ouest, j'arrive à la grande route qui conduit de Kachgar à Marâbâchi; enfin, après avoir traversé plusieurs canaux qui descendent vers Faizabad, mon Cosaque et moi couchons au grand Châmbabazâr[4] de Qyzyl-bouï. Le lendemain, 28 septembre, nous nous enquérons de Païnâp. Khân-aryq comprend deux des cinq grands « bazârs » hebdomadaires de la région, le Yekchâmbabazâr ou Bazâr du dimanche

quement inconnu à Kachgar même et dans ses environs, où on dit pour «jade» *rasttâch* et *açiltâh*. *Qâch* étant ici le mot usuel pour «sourcil», peut-être *Aqqâch* signifie-t-il «sourcil blanc». A ma connaissance, Aqqâch n'est porté que sur la petite carte jointe aux *Sand-buried ruins of Khotan* de Stein.

[1] La vraie forme serait Qârgha-tim, mais l'r disparaît souvent dans la prononciation du Turkestan, surtout quand elle n'est pas entre deux voyelles.

[2] Dans l'index de Sven Hedin, Chaptâlyq, orthographié «Chaptull», est expliqué par «abricotier», au lieu que «Oruk-lenger» est traduit par «pêcher»; mais *chaptâlou* ou *chaptoul* est le nom usuel de la «pêche», et c'est *uruk* qui signifie «abricot».

[3] Qâzân kül, l'Étang de la Marmite, m'a paru sensiblement trop à l'Est sur toutes les cartes que j'ai eues à ma disposition.

[4] M. à m. «Bazâr du samedi»; c'est le seul nom sous lequel l'endroit soit connu dans le pays. Qyzyl-bouï, comme Khân-aryq, désignent l'ensemble d'oasis très vastes. Dans la prononciation locale, *châmbabazâr* devient presque *châmbbazâr;* il en est de même pour les noms des autres bazârs hebdomadaires. Le nom de Qyzyl-bouï ne doit pas être celui d'une plante, comme le croyait Sven Hedin (*loc. laud.*, p. 360); *bouï*, entre autres sens usuels, signifie la «rive» (et quelquefois le «cours») d'un fleuve; Qyzyl-bouï signifie donc la «Rive rouge».

à l'Est, et, à plus de 10 kilomètres à l'Ouest, le Douchâmbabazâr ou Bazâr du lundi[1]. Païnâp est proche du Douchâmbabazâr, mais, comme l'expérience nous a montré qu'il faut toujours passer par les plus hautes autorités, je préfère aller d'abord au Yekchâmbabazâr, où réside le beg de Khân-aryq, Imim Beg, qui, me dit-on, parle couramment le chinois. Imim Beg a toutes raisons de parler le chinois, sans le lire ni l'écrire d'ailleurs, puisqu'il a pendant nombre d'années été *tongtchi*[2], c'est-à-dire interprète pour le turc, auprès des fonctionnaires chinois de Kachgar, d'Ouroumtsi, de l'Ili, de Tarbagataï. Du côté de Tarbagataï, il a ramassé quelques mots de russe et à chaque instant propose à mon Cosaque de дыня пить « *boire* du melon ». Gros homme souriant, mais l'air assez peu franc, sa parfaite ignorance l'empêche de comprendre ce que nous pouvons désirer chez les Âbdâl, et il trouve très réjouissant, comme d'ailleurs nos interlocuteurs d'Aq-qâch, qu'on puisse s'intéresser à des gens qui crient *gouroukh*, *gouroukh* « sauve-toi, sauve-toi », alors que des personnes normales emploient en semblable occasion *qâtch*, *qâtch*. Mais comme Imim

[1] Stein indique entre le Douchâmbabazâr et le Yekchâmbabazâr une distance de dix milles anglais : c'est sûrement excessif (*Sand-buried ruins of Khotan*, p. 140). Pour des désignations analogues dans la région de Yârkend, voir la carte jointe à l'ouvrage de Stein; et pour des exemples identiques à Khotan et à Aqsou, voir Sven Hedin, *loc. laud.*, p. 200, 251.

[2] Forme qu'a prise en turc le chinois 通事 *t'ong-che* « interprète ».

Beg nous a aperçus à Kachgar et sait que le *tao-t'ai* nous traite avec beaucoup d'égards, il ne manque pas de nous donner un homme pour nous conduire à Païnâp, avec ordre d'envoyer à Kachgar pour deux jours deux Âbdâl du village. A Païnâp, nous sommes les hôtes du *mirâb*, le distributeur des eaux. Dans ces pays d'irrigation, c'est un poste qui nourrit son homme, et on peut juger de son aisance par l'abondance de ses bols en porcelaine russe à réserves, imitant la porcelaine chinoise, mais où la marque de la fabrique Gardner de Moscou remplace les *nien-hao* de Kia-k'ing ou de Tao-kouang.

Pendant qu'on va chercher des Âbdâl, j'interroge notre hôte et les voisins qui sont inévitablement venus se mêler à la conversation. M. Grenard avait trouvé les Âbdâl de Kéria et de Chertchen vivant à l'écart, méprisés du reste de la population qui les accusait à tout le moins d'hérésie et refusait de s'allier à eux par mariage. Ici il n'en est pas de même. « Nous vivons et nous mourons avec eux, me dit-on; comment n'y aurait-il pas de mariages entre nous? » Et bien au contraire, si on tient les Âbdâl pour des gens un peu étranges et volontiers sorciers, on a plutôt pour eux une sorte de respect superstitieux, tant en vertu de la puissance occulte qu'on leur suppose qu'à cause du grand nombre d'idiomes qu'ils sont censés connaître.

L'empire des Âbdâl sur les divinités malignes doit tenir en grande partie à leur longue robe et à leur bonnet noir. Mais ici ils vivent comme tout le

monde, vêtus comme tout le monde. Beaucoup cultivent la terre. D'autres colportent leurs marchandises les jours de marché. Quelques-uns seulement entreprennent de longues tournées, et, meilleurs prophètes au loin qu'en leur pays, rapportent au logis les riches offrandes des dévots. Quant aux connaissances linguistiques des Âbdâl, il me fut bientôt donné d'en juger, car deux, puis quatre, puis d'autres encore, entraient successivement dans la pièce où j'achevais la collation de rigueur servie par le *mirâb*. En réalité tous savent le turc de Kachgarie; de plus beaucoup ont ramassé dans leurs voyages des mots kirghiz, kiptchaq, voire hindoustani. Les plus instruits connaissent plus d'arabe que les *mollah* turcs de la région. Mais le vocabulaire spécial aux Âbdâl, celui dont ils se servent entre eux, est aujourd'hui très restreint. J'en commençai sur le champ un petit répertoire. Mais il me fallait surtout tenir à loisir des Âbdâl pendant un ou deux jours chez moi, et c'est pourquoi je leur fis connaître mon désir d'emmener avec moi deux des leurs à Kachgar. Sans l'ordre de Imim Beg, je crois que je n'y aurais jamais réussi. L'un des deux qui avaient été désignés tomba inopinément malade au moment du départ; l'autre fut remplacé héroïquement par son père. Ces pauvres gens, qui ont cependant, depuis quelques mois, seize des leurs étudiant de plein gré à Andidjan, s'étaient mis dans la tête que je voulais les emmener au Turkestan russe. Ce furent des adieux touchants, et une longue conduite jusqu'au bout du

village. Et en cours de route, la question revint souvent : « Toura, dites-nous, en vérité, pourquoi avez-vous voulu nous emmener? — Mais seulement pour causer avec vous, et étudier votre langue. Dans deux jours vous retournerez chez vous, avec l'argent que je vous ai promis. — Alors vous ne nous emmenez pas à Andidjan? — Certes non; et vous n'avez pas à craindre, puisque c'est votre beg qui vous a dit de venir avec moi, et que nous n'allons qu'à Kachgar que vous connaissez déjà. » Peu à peu, les deux Âbdâl, deux vieillards, se rassurèrent et commencèrent à me dire que « leur ventre avait faim ». C'était bon signe; une fois en ville, leur tranquillité fut complète. Mais dès le soir, un émissaire du village faisait les quarante et quelques kilomètres qui séparent Khân-aryq de Kachgar pour s'enquérir du sort de ses concitoyens. Il les trouva, comme de juste, en parfait état, et au jour dit, après avoir été dûment photographiés et même mensurés, ce à quoi ils se prêtèrent de bonne grâce, Achour Khwodja et Rozi Akhoun reprenaient, le cœur léger, le chemin de Païnâp[1].

Les Âbdâl de Païnâp ne paraissent pas avoir de souvenirs historiques bien précis, ni de traditions qui leur soient propres. Soi-disant, ils possédaient

[1] Notre route de Païnâp à Kachgar passait par Ouqada, Mâdjâr, Yang-aryq, Dangartchi («Dangalchi» de Stein), Yaïlaq, Nâtchouq, Yangi Chahr. C'est à peu près celle que Stein a suivie en sens inverse, mais en faisant au Nord un petit crochet sur Yândama (qu'il écrit «Yonduma», cf. Stein, *loc. laud.*, p. 140).

autrefois des livres persans, qui leur furent enlevés à l'époque du Bédaoulet, c'est-à-dire au temps de Yaqoub Beg. Aujourd'hui d'ailleurs, ils seraient incapables de lire ces livres, si on excepte un jeune mollah, qui a appris le persan à Kachgar. Le peu d'informations que j'ai pu arracher à leur ignorance et à leur timidité n'est d'ailleurs pas conforme aux données recueillies par M. Grenard. Les Âbdâl de Kéria se disaient originaires de Koufah, au lieu que ceux de Païnâp ignorent ce nom de Koufah et prétendent qu'il y a des centaines et des centaines d'années, leurs ancêtres vinrent de Darvet. Ils ne comptaient alors que quelques familles, qui se sont établies et multipliées à Païnâp. A ces temps lointains remonterait Khwodja Oghoul Pettah 'llah Ghâzi, dont le *mazâr* se trouve encore à Païnâp[1]. Il y a aujourd'hui près de 400 familles (*üilük*) âbdâl à Païnâp. Sur d'autres oasis proches de Khân-aryq, je n'ai pu avoir de renseignements. On m'a dit seulement qu'il y avait 5 familles âbdâl à Tezgün. Les noms d'anciens chefs âbdâl qui m'ont été donnés, et qui peuvent s'appliquer à des personnages assez modernes ayant administré le village, sont ceux de Kouvam Baï, d'Ouchoumeh Baï, de Heweb Baï, de Toudou Baï (ou Toudy Baï) et de Mollah Abd-ur-rahman.

[1] Sous le nom de Seïd Pettah 'llah Ghâzi, ce personnage est encore connu à Kachgar, mais je n'ai aucun livre où trouver quelque indication à son sujet. D'après la tradition des Âbdâl, c'est des quatre compagnons de ce saint homme que tous les Âbdâl seraient descendus.

Les Âbdâl se donnent à eux-mêmes le nom de Heinou, et il semble qu'ils emploient aussi ou qu'on emploie à leur propos le nom de Gilamân, quoique je n'aie pu avoir sur ce point que des renseignements contradictoires. Heinou m'est tout aussi peu connu qu'à M. Grenard[1]. Quant à Âbdâl, le fait qu'il s'applique à des gens qui font parfois métier de religieux mendiants, sans que d'ailleurs ils se donnent ce nom à eux-mêmes, me paraît en faveur d'une étymologie par *âbdâl*, « moine, religieux ». En tout cas, cette explication, que M. Grenard a omise, me paraît valoir d'être proposée.

Au point de vue linguistique, la plupart des mots non turcs du dialecte âbdâl sont, comme M. Grenard l'a montré, d'origine persane. Toutefois le dialecte des Âbdâl de Païnâp diffère assez fort de celui des Âbdâl de Kéria. Ainsi, dans les deux groupes, la numération est persane, mais l'anomalie signalée par M. Grenard, et qui consiste à avoir oublié le nombre « dix », *dah*, remplacé à Kéria par *nô*, au propre « neuf », ne se retrouve pas à Païnâp, où l'on compte régulièrement *hecht* « huit », *nô* « neuf », *dah* « dix », *dah yek* « onze ».

Des 37 mots persans du dialecte de Kéria qui sont donnés par M. Grenard, il en est trois : *khoda* « Dieu », *âdâm* « homme » (ce dernier d'origine sémitique), *chir* « lion[2] », dont on ne doit pas, à mon

[1] D'après les Âbdâl, *heinou* s'appliquerait plus spécialement aux cheikhs des mazâr.

[2] Le mot turc *ârslân*, prononcé *âslân*, n'est plus pratiquement

sens, tenir compte, parce qu'ils sont d'un emploi général parmi les Turcs de Kachgar. Pour les autres mots, ils sont identiques à Kéria et à Païnâp, sous les réserves suivantes :

Pour « homme », *mard*, on connaît aussi *kas*, autre mot persan, et pour « femme », *zen*, on connaît aussi *dinab*.

Quoique *mouï*, « cheveu », soit connu, le mot usuel est *richka*[1].

Djâma désigne plus spécialement le *tchapân*.

Mourough (pour *mourgh*), au propre « oiseau », a pris à Païnâp le sens de « coq ».

Khourd, « petit », ne s'emploie pas sous cette forme; on dit *khourdân*.

Koh, « montagne », est inusité; on emploie en place l'arabe *djebel*, *djevel*.

Souzen, « aiguille », est prononcé *sö(r)zang*[2].

Kalapôch est inconnu; pour le « bonnet » (*toumâq*) des Sartes, on dit *taqê*.

connu à Kachgar au sens de « lion », et y désigne seulement les petits du chat. Le lion manquant d'ailleurs en Asie centrale, on considère souvent dans le peuple *chir* comme synonyme de *yolbars* « tigre ».

[1] Les Âbdâl emploient *richka* à la fois pour « barbe » et « cheveux ». Cf. l'arabe *rich* « plume ».

[2] Chez les Âbdâl comme chez les Turcs, l'*r* tombe souvent dans la prononciation courante. Mais s'ils prononcent lentement, ils ajoutent souvent une *r* même là où étymologiquement sa présence n'est pas justifiée. Mes Âbdâl m'ont prononcé nettement *gor* pour *go*, « vache ». De même un Turc de Kachgar m'a écrit *qorghoun* pour *qoghoun*, « melon », en prétendant que la forme *qoghoun* était abrégée (*tchâla*). La prononciation *sörzang* est de même ordre. Je mets entre parenthèses les *r* fuyantes de la prononciation locale.

Zer, « or », n'est pas employé[1]; on dit *âltoun*, comme en turc.

Est, « il est », et *nîst*, « il n'est pas », se prononcent *has* et *nis*[2].

Khounouk, « froid », se prononce *khõnuk*.

Pour ce qui est des mots persans détournés de leur sens, on emploie à Païnâp :

Laghár, au propre « maigre », au sens de « mauvais[3] », mais on sait aussi que le mot signifie « maigre »;

Goïd, au propre « il dit », au sens de « chanson[4] ».

Gourk signifie bien « loup », comme en persan, et n'a pas le sens de « chien », comme la forme altérée *gourouk* à Kéria.

Le mot pour « tête » est correctement prononcé *sar*, et non *séa*.

Mî pour *mîr*, au sens de *beg*, est inconnu; on dit *ebil*, *ewil*[5].

[1] Par contre on connaît, comme dans le turc de Kachgar, le mot *zerkar*, « orfèvre ».

[2] L'aspiration est régulière dans *has*; quant à *nis* pour *nish*, c'est un exemple chez les Âbdâl de la chute existante chez les Turcs de Kachgarie d'un *t* final précédé d'une consonne : on dit *ras* pour *rast*, *gouch* pour *goucht*, etc.

[3] M. Grenard dit « vieux, mauvais ». C'est sans doute qu'on lui a glosé *laghár* par *eski*, au propre « vieux », mais dont le sens usuel en Kachgarie est « mauvais »; *eski khâtoun* ne signifie pas une « vieille femme », mais une « femme de mauvaise vie ». On m'a donné nettement *laghár* comme le contraire de *dakh*, « bon ».

[4] *Goïd* s'emploie aussi au sens plus général de « musique », en même temps que *savzandé*.

[5] Peut-être *ewil* est-il apparenté à l'arabe *veli*, *evliya*, m. à m. « les saints » et aussi « les grands ».

Asp perâkhlamâq, pour « seller un cheval », n'est pas compris; on dit *zil sâlmâq*, ou *zil dâkhlamâq*, « mettre la selle »; *zil* est altéré du persan *zin* « selle ».

Le « maïs » se dit *sourouq*, du persan *sourkh* « rouge ».

« Pomme » se dit *sap*, et non *sib* ou *sibit*.

Pour « se sauver » la forme usuelle est *gouroukhmâq*, mais on emploie aussi *gouroukhlamâq*[1].

« Manger » se dit bien *khourlamâq*[2], et aussi *khourmâq* (*khormâq*).

« Apporter » se dit *gilamâq*; *gilap keleng* « apporte ».

Lahm « viande », mot arabe, est connu des Âbdâl de Païnâp, mais ils ne l'emploient pas, et disent *dout*, qui doit être le même mot que le *dougouh* « viande », des Tsiganes[3].

« Mourir » ne se dit pas *mâtlamâq*, mais *kchoum bolmâq*.

« Malade » se prononce *goloud*, identique évidemment au *galid* de M. Grenard.

Le mot *paizé* « ordre » (mot chinois) est inconnu

[1] Le terme *gouroukh* « sauve-toi, file », en parlant surtout à des enfants, est d'un grand emploi, et c'est sans doute pourquoi il est un des mots âbdâl connus des Turcs de la région.

[2] Le même mot s'emploie en dialecte âbdâl pour manger et pour boire, mais il en est de même en persan. *Âp khoroumâptê*, « il a soif », paraît supposer un verbe *khoroummâq*, comme l'impératif *khoroum*.

[3] Cf. M. Grenard, *loc. laud.*, p. 308. Je ne connais pas les règles phonétiques qui peuvent expliquer les altérations de certains mots communs aux Tsiganes et aux Louli, mais il suffirait que le mot « viande » fût chez les Tsiganes *doughout* et non *dougout*, pour que son passage à *dout* pût être appuyé d'innombrables parallèles empruntés à la phonétique turque; *qâghan* en face de *khân*, *qâghatoun* en face de *khâtoun*, *bâghadour* en face de *bâtyr* en fournissent des exemples bien connus.

des Âbdâl de Païnâp, comme des Turcs de Kachgar que j'ai interrogés.

Des mots tsiganes signalés par M. Grenard dans le dialecte âbdâl de Kéria, il en est d'inconnus à Païnâp.

Ainsi « nourriture » ne se dit ni *choumoul* ni *chamoul*, mais *matchâl* : *matchâl khoroum* « mange » (m. à m. « mange de la nourriture »).

« Pain » se dit *aasit*.

Le mot *ghanab* est connu, mais d'après un Âbdâl, c'est un mot signifiant « bouc »; un autre me dit que c'est un mot arabe pour « mouton »; l'identité avec le *ghanam* arabe ne paraît pas douteuse. Le mot pour « mouton » à Païnâp est *gospain*[1], identique au persan *gosfend*.

« Âne » se dit *gedar*, identique au *gider* de M. Grenard, mais on connaît aussi le persan *khar*; *gedar* est d'origine hindoue.

Le mot *dakh* « bon » est identique au *degh* de M. Grenard[2].

[1] *Ai*, sans tréma sur l'*i*, une prononciation intermédiaire entre *é* et *aï*.

[2] Pour ces mots communs aux Âbdâl et aux Tsiganes, il eût été essentiel de pouvoir interroger des Tsiganes du Turkestan chinois. M. Grenard, qui en a vu près de Khotan, ne donne autant dire rien de leur langue (*loc. laud.*, p. 308). Malheureusement mes efforts pour trouver des Tsiganes aux environs de Kachgar sont jusqu'ici restés vains. Des deux noms de Louli et d'Aga, sous lesquels ils sont connus d'après M. Grenard, celui d'Aga n'a paru rappeler à mes interlocuteurs kachgariens rien de connu. Quant aux Louli, on savait seulement que parfois passent des « Loli khâtoun », femmes Loli, « diseuses de bonne aventure », mais sur lesquelles on n'a pu

Les mots d'origine inconnue que M. Grenard a notés à Kéria ne se retrouvent qu'en petit nombre à Païnâp.

Ainsi « melon » ne se dit pas *dongai*, mais *septcha;* ce mot est peut-être apparenté à *sebké*, que M. Grenard indique pour « pastèque »; « pastèque » se dit à Païnâp *hâphâp*.

Gholang « abricot » est le *ghoulong* de M. Grenard.

Le mot pour « pêche » (aussi bien pour la pêche proprement dite, *chaptâlou*, que pour le brugnon, *toghâtch*) est *pa(r)mak*.

Au lieu de *tchilba* « thé », les Âbdàl de Païnâp disent *chira : chira khoroum* « bois du thé ».

Le mot pour « tabac » est *düt*, et non *ila*[1].

« Argent » se dit bien *sowa*, *so(r)ba*, *sorba;* « riche » se dit *sowadâ* ou *so(r)badâ*, au lieu du *sowadadagha* de M. Grenard. Je me demande si cette dernière forme est bien correcte, et si *sowadâ* n'est pas à expliquer *sowa* + persan *dar* « possesseur ». Un Ladakhi de

me fournir aucun renseignement précis. Loli éveille une idée de filouterie dans l'esprit des Kachgariens, mais sur la véritable nature des Loli, personne ne sait rien. Le nom des Louli ou Loli apparaît déjà dans Aboul Ghâzi et Bâber (Pavet de Courteille, *Dictionnaire turk-oriental*, p. 494).

[1] *Düt* est peut-être le persan *doud* « fumée ». En effet, « fumée » se dit chez les Âbdàl, comme chez les Turcs, *tutun*, mais une « cheminée » se dit *düt*, une « pipe » *dütkach*. Pour « fumer du tabac », on dit *düt khormâk*, m. à m. « manger du tabac ». Les Turcs emploient le verbe spécial *tchiqmaq*, ou simplement le verbe *tartmâq* « tirer ». « Manger » du tabac et « tirer » du tabac sont des expressions assez naturelles qui se retrouvent dans les termes chinois 吃 烟 *tch'ê-yēn* et 抽 烟 *tch'eoû-yēn* ou simplement *tch'eoû*.

Kachgar, qui a voyagé au Turkestan chinois et au nord du Tibet, prétend que *sowa* est kalmouk; je donne le renseignemt pour ce qu'il vaut, n'ayant ici aucun moyen de le vérifier.

Le verbe *rzidlamâq* est inconnu à Païnâp; pour « aller », on dit *has bolmâq* ou *has(b)olmâq*, qui signifie aussi « passer ».

Pour « voir », on me donne la forme *negalamâq*, au lieu de *ergalamâq*.

Parsk « aveugle » est inconnu; on emploie *nour* ou *nouri*, dont je ne connais pas l'origine, à moins que ce ne soit une altération du persan *binour* « sans lumière », qui s'emploie au sens d'« aveugle »[1].

Au lieu de *pilagha* « boîteux », on dit *lang paï*, évidemment formé du mot persan *lenk* « boîteux » rendu fameux par le nom de Tamerlan, et de *paï* « pied ».

Lekh « fou » est inconnu; on dit *gel*, dont je ne connais pas l'origine.

Miçala « ciel » n'est pas compris; on emploie *balâ*, « haut, ce qui est en haut »[2].

« Ville » se dit *hatta*, le *etta* de M. Grenard.

Ilip pour « feutre » est inconnu; on dit *namat*, ce qui est le persan *nemed; namat khânah*, « maison de feutre », signifie un *âq üï* ou tente kirghize[3]. Un des

[1] Je signale, sans savoir s'il y a lieu à un rapprochement, que «œil» se dit *noughour*, d'après M. Grenard (*loc. laud.*, p. 388), chez les Tsiganes du Turkestan.

[2] Dans la prononciation des Âbdâl, *balâ*, qui est le mot persan qu'on retrouve dans notre mot *balcon* (*balâkhânah* «terrasse»), se prononce *balâ(r)*; *balâ(r)* s'emploie aussi d'ailleurs au sens de «toit».

[3] Les mots *yourt* et *kibitha*, généralement employés par les Euro-

Abdâl paraît cependant connaître une forme *lip*, qu'il croit un terme arabe pour « feutre ».

Dagha désigne tous ceux qui ne sont ni Âbdâl, ni Chinois; *daghaghin* est inconnu. Le curieux nom de *Lom*, pour désigner les Chinois, est employé à Païnâp comme à Kéria.

Tanglo « oreille », et *tanglamâq* « entendu » sont inconnus[1]; on dit *gouch* « oreille », comme en persan, et *gouchlamâq* « entendre ».

Parmi les expressions que M. Grenard donne en dernier lieu, un certain nombre seulement : *khaplailé* « dormons »; *khourlaghân* « mangeant »; *gourouk* « sauve-toi »; *batchalapté* « il est né »; *chap boulab qaldé* « il fait nuit »; *sowasi nis* « il n'a pas d'argent »[2] sont employés par les Âbdâl de Païnâp. Au lieu de *mâkapté* « il est mort », j'ai déjà indiqué plus haut qu'ils employaient *kchoum boldy*; etc. Au lieu de *itchim laghar* = *lachté* « j'ai faim » (m. à m. « mon ventre est devenu maigre »), ils emploient, en équivalence absolue du turc *qo(r)sâq âtch* « mon ventre a faim », la forme *ichkan gouchnia*, m. à m. « mon ventre a

péens, ne sont pas compris ici et sont empruntés aux Tartares de l'Oural.

[1] M. Grenard dit que *tanglamâq* est altéré de *anglamâq*; il est vrai que *anglamâq* est d'un emploi très usuel en Kachgarie, mais il y a un autre verbe turc *tinglamâq* « entendre, écouter » (cf. PAVET DE COURTEILLE, *Dictionnaire*, p. 268; SHAW, *Vocabulary of the Turki language*, p. 87), qui peut aussi bien être proposé comme étymologie de *tanglamâq*.

[2] Bien que le sens propre de *nis* soit naturellement « il n'est pas, il n'y a pas », on dit aussi *nis bolghan* au sens de « qui est incomplet », et on verra plus loin *nis boldy* pour « il fait nuit ».

faim »[1]. Pour « je n'ai plus faim », en turc *qo(r)sâq toq* « mon ventre est repu », on dit chez les Âbdâl *ichkam sar*, qui a le même sens. Dans l'expression indiquée par M. Grenard, *itch* m. à m. « intérieur » est turc. *Ichkam sar* est au contraire purement persan, pour *chikam sir*. Quant à *gouchnia*, je n'en connais pas l'origine.

Voici les autres mots non turcs que j'ai notés dans le dialecte âbdâl et qui ne sont pas usuellement employés en Kachgarie :

Paidar « père », du persan *padar*.

Vâlidê « mère », de l'arabe *validet*, prononcé en turc *validê*.

Yekzâdeh « frères (et sœurs) », du persan *yek* « un » et *zâdeh* « fils »; le dialecte âbdâl ne distingue plus « frère » et « sœur » que par des mots turcs.

Doutkech « boucher », formé de *dout* « viande », et du persan *kech*, m. à m. « qui porte » : cf. *âpkech* « porteur d'eau », *kerakech* « conducteur d'animaux de louage »; le mot usuel en Perse comme au Turkestan russe est l'arabe *qaççâb*.

Tchor « filou, voleur ». Si ce mot n'existe pas en persan, il vient de l'Inde.

Bars « tigre ». Le mot *bars* est connu en turc, mais

[1] Je suppose que *gouchnia* est une altération du persan *gourousnah* ou *goursnah* « affamé ». La prononciation *ichkam* pour *chikam* s'entend chez les Turcs de Kachgarie, et l'expression persane *chikam gourousnah* se rencontre dans les livres écrits en turc. Chez les Âbdâl, *gouchnia* a pris en outre le sens de « pauvre », et s'oppose à *sowâdâ* « riche ».

s'applique plutôt à une panthère. Quant au tigre, sa désignation usuelle au Turkestan chinois est *yolbars;* l'autre mot turc *qaplân* y est pratiquement inusité[1].

Săg « chien », persan *sèg;* mais on dit aussi *ichit*, mot qui est employé par les Turcs de Kachgarie à côté de *it*.

Gourbah « chat »; c'est un mot persan.

Mouch « souris »; mot persan.

Mâr « serpent »; mot persan.

Ouchtoul « chameau »; mot persan.

Khorouk « porc », altéré du persan *khouk* « porc ».

Bouz « chèvre »; mot persan.

Hamdoun « singe », du persan *hamdounah* « singe ».

Djibdjeq « moineau », évidemment apparenté au *tchimtchiq* de Kachgar, qui a passé en persan avec la vocalisation *tchoumtchouq*. Aussi bien *djibdjeq* que *tchimtchiq* sont d'ailleurs des onomatopées. Shaw (*Vocabulary*, p. 98) indique une forme kazzak, c'est-à-dire kirghiz, *djoubdjouq*, très voisine de *djibdjeq*.

Bâghbouq « pigeon ». Il semble qu'on doive reconnaître comme premier élément le persan *bâgh* « jardin ». Les seuls termes usités en Kachgarie parmi les

[1] J'ai dit plus haut que les Turcs de Kachgarie interprétaient souvent *chir* « lion », par « tigre ». Il doit en être de même en Perse puisque le *Русско персидскій словарь* de Nalivkin (p. 354) donne en persan, comme premier mot signifiant « tigre » *chir*. Un autre exemple de ces confusions est fourni par l'étrange définition de *yolbars* dans le *Dictionnaire* de Pavet de Courteille, p. 548. C'est peut-être à une confusion indigène de ce genre qu'est due la présence du lion au lieu du tigre dans certaines listes du cycle des douze animaux.

Turcs sont *kaptar* « pigeon », et *pâkhtak* « colombe »; ces deux mots sont d'origine persane (*kabotar* et *pâkhtak*).

Zâghtcha « corbeau »; diminutif du persan *zâgh* « corbeau ».

Lăng « poisson »; signifie aussi « blanc »; je ne connais l'origine d'aucun de ces deux mots *lăng*.

Dast « main », mot persan; s'emploie aussi au sens de doigt : *khourdan dast* « le petit doigt ». On peut signaler un usage tout à fait semblable chez les Turcs de Kachgar, qui n'emploient autant dire pas le mot *pârmâq* « doigt », et le remplacent par *qol* « main »; cf. d'ailleurs Shaw, *Vocabulary*, p. 43.

Ghilman « nez ».

Dahân « bouche »; mot persan.

Dandân « dents »; mot persan.

Izâr « pantalon »; employé avec ce sens en persan, mais d'origine arabe.

Pirang « chemise », du persan *pirâhan* « chemise ».

Sang « pierre »; mot persan.

Haizoum « bois de chauffage »; mot persan.

Hâsir « moulin », du persan *âsiyâ*.

Tchaghar « foyer ».

Deg « chaudron, marmite »; mot persan.

Chip « cuiller ».

Kâsa « tasse »; mot persan.

Koudeh « courge »; du persan *kedou* « courge ».

Khoumghan « théière en porcelaine ». Je ne sais si ce mot existe en persan. *Khoum* est en persan « un grand récipient en terre cuite »; *khoum* et *khoumdân*

sont employés par les Turcs de Kachgarie. Les Turcs connaissent aussi un mot *qoumghan*, mais l'appliquent, je crois, à un récipient de fonte ou de cuivre. Shaw (*Vocabulary*, p. 158) rend simplement *qoumghan* par « basin ».

Chiratchiz « théière en fonte ayant la forme d'une aiguière » (*tchaogoun* ou *tchaokân* des Turcs de Kachgarie); formé de *chira* « thé », plus le persan *tchiz* « objet »; cf. *infra*, *païtchiz*.

Richmâl « corde », du persan *rismân* « corde ».

Djobâl « sac » (le *tâghâr* des Turcs de Kachgarie), du persan *djavâl* « sac ».

Artchin « bissac » (le *khordjoun* des Turcs).

Ckakhwan « turban ».

Yasouroq « coussin-traversin cylindrique » (le *takia* des Turcs de Kachgar).

Tevar « houe » (*ketman* des Turcs de Kachgarie); peut-être apparenté au persan *teber* « hache ».

Ânguchtar ou *ainguchtar* « bague »; persan *angouchtar*.

Sadliq « têtière de bride » (*yügan* des Turcs de Kachgarie). Exemple : *Aspineng sadliq gilang* « apporte la bride du cheval » (en turc : *âtneng yügani âp keleng*).

Tezgan « fouet de cheval » (*qamtchi* des Turcs), du persan *tâziânah*, même signification.

Païtchiz « fer à cheval », mais on emploie aussi le mot turc *taga*. *Païtchiz* signifie au propre « objet pour les pieds » et s'emploie aussi au sens d'« étrier ».

Dar « porte »; mot persan. *Darni sakhtelang* « ferme la porte »; *darni kouchatlang* « ouvre la porte ». *Kou-*

chatlamâq est formé du persan *kouchâdan* « ouvrir », auquel on a donné une terminaison turque; comme adjectif, *kouchat* signifie en dialecte âbdâl « facile ».

Tcheman « livre » : *tcheman kalang* « lis le livre »; m. à m. « travaille le livre ». *Tcheman* signifie aussi « soleil » : *tcheman tchiqdy* « le soleil s'est levé » (*tchiqmâq*, m. à m. « sortir », est usuel en turc en parlant du lever du soleil); *tcheman nis* « le soleil s'est couché » (m. à m. « le soleil n'est pas »; pour *nis*, cf. *supra*). On dira par analogie *nis boldy* « le (moment où le soleil) n'est pas est venu », aussi bien que *chap boldy* « la nuit est venue ».

Râh « route »; mot persan.

Bayet « un *tenga* » (de la valeur de 0. 10 kopeck à Kachgar); on dit *yek bayeh* ou *yek wayeh* « un *tenga* ». Peut-être du persan *wayeh* « portion ».

Tchachmah « source »; mot persan.

Pâsa « goître ».

Rasah « calvitie, chauve ».

Isar « poire ».

Sendjit « olive ».

Khicha « carotte ».

Chalghan « navet », du persan *chalgham* « navet ».

Noch « oignon ».

Sepit « riz »; peut-être du persan *sefid* « blanc » (prononcé en Kachgarie *sepid*), de même que *sourouq* « maïs » est altéré du persan *sourkh* « rouge ».

Poumbah « coton », du persan *pounbah* « coton ».

Roghan « sésame », mais aussi « graisse et « huile ». C'est ce dernier sens qui est primitif, étant celui de

roghan en persan. Le passage de sens s'explique par le grand emploi en Asie de l'huile de sésame.

Arzân « millet »; mot persan.

Alap « luzerne ». « Luzerne sèche » se dit *qourouq alap*, *qourouq* étant le mot usuel en turc pour « sec ». « Luzerne fraîche » (*kök beḍah* des Turcs) se dit *dout alap*, et je ne sais quelle est l'origine de ce mot *dout*, qu'il ne semble pas qu'on puisse rapprocher de son homophone *dout* signifiant « viande » en dialecte âbdâl.

Arit « farine », du persan *ârd* « farine ».

Atechtchiz « allumette », m. à m. « objet pour le feu »; cf. *supra*, *chiratchiz* et *païtchiz*.

Qarich âv et *qarich âp*, m. à m. « de l'eau aigre », s'emploie à côté du mot turc *touz* pour « sel, saumure ».

Le mot *âtech* « feu » entre dans des expressions comme *âtech âp* « de l'eau chaude », ou *âtech bouloub qaldy* « cela a brûlé ».

Le mot *âp* « eau » s'emploie encore pour « lait » dans la construction *go(r)neng âv*, *go(r)neng abi*, *go(r)neng evi*[1], m. à m. « eau de vache ».

[1] L'affaiblissement de l'*â* en *e* par l'influence d'une syllabe suivante vocalisée en *i* est un phénomène usuel dans le turc de Kachgarie. De même qu'on a dans le dialecte âbdâl une prononciation *evi* pour la forme possessive de *âp* ou *âv* (étymologiquement *âb*), de même on prononce en turc *âlmâq* « prendre », mais *elip* (pour *âlib*) « ayant pris »; par contre, dans la forme contractée de *elip*, *âp*, l'*i* ayant disparu, la prononciation à *â* très large, presque *o*, reparaît. J'ai entendu prononcer et vu écrire *gouchbechi*, au lieu de *gouchbâchi*, m. à m. « tête d'oiseau », nom du pommeau de la selle indigène. Cet affaiblissement apparaît d'ailleurs quelquefois indépendamment

Poukhtah « mûr »; mot persan.

Nâpouq « non mûr, vert », sans doute altéré du persan *nâpoukhtah*, qui a le même sens.

Qinâp « difficile ». Je ne sais si on doit rapprocher de ce mot le turc *qiin* « difficile ».

Bisyâr « long, lourd », du persan *bisyâr* « beaucoup, en grand nombre », qui est aussi employé parfois par les Turcs de Kachgarie.

Kaltak « court »; c'est le persan *kaltah* « court ». J'ai noté le mot parce que le vrai mot des Turcs est *qisqâ*, mais ils emploient aussi *kaltah*, et le plus souvent avec cette prononciation altérée *kaltak* qu'on retrouve chez les Âbdâl. La prononciation kachgarienne *pâkhtak* (du persan *pâkhtah*) pour « colombe » fournit un autre exemple de la même altération. Une autre prononciation turque de *kaltah* est *kalty*.

Roïlouq « beau ». C'est le persan *rouï* « visage », plus un affixe de substantif turc, pris ici en valeur adjective. Les Turcs disent, en valeur adjective également, *tchiraïlyq* « beau ».

Parmê « gras », peut-être du persan *farbah*.

Kemtar « léger », peut-être du persan *kamtar* « moindre », comparatif de *kam* « peu ».

No « jeune »; mot persan. *No kas* « jeune homme » (du persan).

de l'*i*, et j'ai entendu *bechmâdâq* (Shaw, *Vocabulary*, p. 45, donne *bâchmâldâq*) pour « pouce », alors que dans ce mot, vraisemblablement altéré de *bâchparmâq* « doigt de tête », le premier élément est sûrement *bâch*. Quant à la prononciation *w* ou *v* pour *b*, elle est constante en Kachgarie.

Sowout « vieux ». *Sowout kas* « vieillard ».

Siâh « noir »; mot persan. Usité au sens d'« encre » par les Turcs.

Lang « blanc ».

Gianglamâq « pleurer ».

Testa qelmâq « avoir peur ».

Khap(i)chmâq « s'arrêter, attendre ».

Paklamâq « nettoyer », du persan *pak* « propre ».

Khönuklamâq « avoir froid »; cf. *khönuk, supra*. *Khönuklâp qâldy* « il a eu froid » est l'équivalent âbdâl du turc *tonglâp qâldy*.

Bourayet qelmâq « appeler ».

Bâzi qelmâq « danser », du persan *bâzi* « jeu ». Il faut noter qu'en turc de Kachgar, « danser » se dit *oussoul oïnamâq*, m. à m. « jouer des danses », et quelquefois *oïnamâq* seul.

Dâdi qelmâq « faire un cadeau, donner ». Semble se rattacher à la racine indo-européenne d'où dérive notre verbe « donner », mais je ne connais pas l'étymologie exacte. Persan *dâden* « donner ».

K(ou)chta qelmâq « tuer », du persan *kouchtan* « tuer ». Peut-être faut-il rapprocher de cette racine le mot *kchoum* « mort », qui apparaît dans *kchoum boldy* « il est mort »; peut-être est-ce la même dérivation qui reparaît dans *khoroum* « mange », à côté de la forme simple *khormâq* « manger ».

Basta qelmâq « enterrer ».

Yildam ra'kal « fais vite »; *âsta ra'kal* « va lentement ». *Yildam* et *âsta* sont des mots usuels en Kachgarie.

Nigalamâq « s'instruire ».
Goumch(u)tlamâq « vider ».

Telles sont les informations que j'ai recueillies auprès des Âbdâl de Païnâp. Assez pauvres encore, et surtout imparfaitement mises en œuvre, elles n'autorisent aucune conclusion sur l'origine des Âbdâl et l'époque de leur établissement au Turkestan chinois. Il est à souhaiter que dans toutes les oasis où des groupes d'Âbdâl mènent une vie sédentaire, on recueille le plus grand nombre possible de mots non turcs qui subsistent dans leur langue. Il faudrait surtout avoir des données plus précises sur la langue et l'origine des Louli. Alors seulement nous pourrions choisir entre les deux hypothèses déjà formulées par M. Grenard à propos des Âbdâl de Karia : ou bien les Âbdâl seraient une variété de Tsiganes, ou, comme M. Grenard y penchait et comme je le crois plus probable, on devrait voir en eux les descendants chiïtes qui sans doute apportèrent les premiers l'Islam en Kachgarie.

Kachgar, 8 octobre 1906.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 11 JANVIER 1907.

En l'absence de M. Barbier de Meynard, président, et de M. Senart, vice-président, la séance est ouverte à quatre heures et demie par M. Rubens Duval.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuÿe, Aymonier, Basmadjian, Bourdais, Bouvat, Carra de Vaux, Combe, Dussaud, Ferrand, Févret, Finot, Gaudefroy-Demombynes, Guimet, Halévy, V. Henry, Cl. Huart, Ismaël Hamet, Sylvain Lévi, Macler, Mayer-Lambert, Meillet, Thureau-Dangin, *membres*; Chavannes, *secrétaire*.

M. Thureau-Dangin, dans une communication sur les préfixes du verbe sumérien, distingue huit éléments principaux : *e*, *m*, *b*, *n*, *ra*, *da*, *ta*, *šú*. Les quatre premiers éléments ont une valeur pronominale : *e*, *m*, *b* et *n* désignent le sujet; *n* et *b* désignent l'objet. Le choix entre les quatre éléments désignant le sujet est gouverné : 1° par la position du sujet; 2° par la direction de l'action. Une différence de vocalisation distingue le datif (*na*) de l'accusatif (*ni*). L'ordre est : sujet + datif + accusatif. Les quatre derniers éléments correspondent aux postpositions *ra* « à, pour », *da* « avec, par, dans », *ta* « dans, hors de », *šú* « vers, pour ». Ces préfixes se placent entre le pronom-datif et le pronom-accusatif.

MM. Halévy et Allotte de la Fuÿe présentent quelques observations.

M. Sylvain Lévi démontre que le recueil sanscrit intitulé

Divyâvadâna est formé en grande partie d'extraits du Vinaya des Mûlasarvâstivâdins; la rédaction de ce Vinaya semble dater du IIIe ou du IVe siècle de notre ère.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

PAR LES AUTEURS :

F.-H. GRIFFITH. *Egypt Exploration Fund. Archæological Report*, 1905-1906. — London, 1906; in-4°.

Lucien BOUVAT. *Une grammaire turque du VIIIe siècle de l'hégire* (Extrait). — Paris, 1906; in-8°.

Henry DE CASTRIES. *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc*, t. I. — Paris, 1906; in-8°.

K.-J. BASMADJIAN. *Procès-verbal de Monsieur Dargenson sur ... Monsieur Auédik* (Extrait). — Paris, 1906; in-8°.

PAR LES ÉDITEURS :

The Indian Antiquary, August 1906. — Bombay, 1906; in-8°.

V.-A. SMITH. *Catalogue of the Coins in the Indian Museum, Calcutta*, t. I. — Calcutta, 1906; in-8°.

R.-J. LAU. *Old Babylonian Temple Records*. — New-York, 1906; in-8°.

H.-V. HILPRECHT. *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Cuneiform Texts*, VI, 1. — Philadelphia, 1906; in-4°.

E.-G. BROWNE and MIRZA MUHAMMAD. *Persian Historical Texts*, IV. Part I of the *Lubâbu' l-Albâb* of Muhammad 'Aufi. — Leide, 1906; in-8°.

H.-J. ALLEN. *Early Chinese History*, I. — London, 1906; petit in-8°.

K. VOLLERS. *Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*. II : *Die islamischen, christlich-orienta-*

lischen und samaritanischen Handschriften. — Leipzig, 1906; in-8°.

Orientalische Bibliographie, XIX, 2. — Berlin, 1906; in-8°.

Revue critique, 40e année, nos 50-52. — Paris, 1906; in-8°.

Polybiblion, décembre 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Par la Société :

Journal asiatique, septembre-octobre 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Revue africaine, nos 261-262. — Alger, 1906; in-8°.

Analecta Bollandiana, XXV, 4. — Bruxellis, 1906; in-8°.

Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances, octobre 1906. — Paris, 1906; in-8°.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay, VII, 7. — Bombay, 1906; in-8°.

Journal de la Société finno-ougrienne, XXIII. *Mémoires*, XXIII-XXIV. — Helsingfors, 1905-1906; in-8°.

The Geographical Journal, XXIX, 1. — London, 1907; in-8°.

La Géographie, XIV, 6. — Paris, 1906; in-8°.

Transactions of the Asiatic Society of Japan, XXXIV, 3. — Tokio, 1906; in-8°.

Par le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-arts :

Archives Marocaines, t. VII. — Paris, 1906; in-8°.

École pratique des Hautes-Études, Annuaire, 1907. — Paris, 1906; in-8°.

Albert Grenier. *Habitations gauloises et villes latines dans la cité des Médiomatrices.* — Paris, 1906; in-8°.

Journal des Savants, décembre 1906. — Paris, 1906; in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT INDIEN :

L.-S.-S. O'MALLEY. *Bengal District Gazetteers : Cuttack. — Gaya.* — Calcutta, 1906 ; 2 vol. in-8°.

F.-R.-H. HEMINGWAG. *Madras District Gazetteers : Tanjore.* — Madras, 1905 ; in-8°.

H.-R. NEVILL. *District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh : Fatehpur.* — Allahabad, 1906 ; in-8°.

PAR LE SÉMINAIRE DES LANGUES ORIENTALES DE BERLIN :

A. MISCHLICH. *Wörterbuch der Hausa-Sprache.* I. Teil : *Hausa-Deutsch.* — Berlin, 1906 ; in-8°.

PAR LA « BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE » DE FLORENCE :

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, num. 72. — Firenze, 1906 ; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH, À BEYROUTH :

Al-Machriq, 11e année, n° 24. — Beyrouth, 1906 ; in-8°.

SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1907.

En l'absence de M. Barbier de Meynard, qu'une légère indisposition retient chez lui, la séance est ouverte par M. SENART, vice-président, à 4 heures et demie.

Étaient présents :

MM. ALLOTTE DE LA FUŸE, AYMONIER, BASMADJIAN, BOURDAIS, BOUVAT, CABATON, COMBE, DECOURDEMANCHE, DUSSAUD FINOT, FOSSEY, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Rubens DUVAL, GRAFFIN, Ismaël HAMET, HALÉVY, HUART, Sylvain LÉVI,

LUNET DE LA JONQUIÈRE, MAYER-LAMBERT, MEILLET, MORET, PÉRIER, THUREAU-DANGIN, *membres;* CHAVANNES, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 11 janvier est lu; la rédaction en est adoptée.

M. le président annonce à la Société la mort soudaine de M. Victor Henry; il se fait l'interprète des regrets profonds que la disparition de ce savant éminent cause à tous ceux qui l'ont connu.

Est reçu membre de la Société :

M. l'abbé Jean PÉRIER, 4, quai des Célestins, présenté par MM. Gaudefroy-Demombynes et Barbier de Meynard.

Lecture est donnée d'une lettre par laquelle M. J.-J. Modi, de Bombay, annonce que les savants parsis ont décidé de publier un volume pour commémorer le nom du professeur Spiegel; il invite à collaborer à cette œuvre toutes les personnes qui seraient disposées à lui remettre des mémoires relatifs aux études iraniennes.

La *China Branch of the Royal Asiatic Society* demande pour sa bibliothèque les volumes qui lui manquent dans la collection du *Journal asiatique.* On lui donnera satisfaction dans la mesure du possible. Une réponse favorable est également faite à la *Bibliothèque de la Médersa de Tlemcen,* qui a adressé une demande analogue à la Société.

Une proposition d'échange avec la *Revue du monde musulman* est acceptée.

La réfection du catalogue de la Société a été commencée, mais, pour qu'elle soit contrôlée, une Commission de la bibliothèque est nommée : elle comprend MM. Gaudefroy-Demombynes, Finot, Cabaton, Macler, Févret, Schwab et les membres du Bureau. Sur la proposition de M. Sylvain Lévi, il est décidé que les travaux relatifs au catalogue et à l'arrangement des livres seront suspendus jusqu'à ce que la

Commission ait statué sur le programme qui devra être exécuté. M. Barbier de Meynard sera prié de convoquer la Commission le plus tôt possible.

Sur la proposition de M. Fossey, il est décidé que toutes les questions administratives de quelque importance seront inscrites à l'ordre du jour, de même que les questions scientifiques.

La question ayant été soulevée de savoir si le *Journal asiatique* ne devrait pas être dorénavant tiré à 650 exemplaires au lieu de 600, le Bureau est chargé de prendre une décision, après examen, à ce sujet.

M. Rubens Duval présente le fascicule 1 du tome IV de la *Patrologia orientalis*, contenant une partie des homélies de Sévère d'Antioche.

M. Allotte de la Fuÿe a la parole pour une communication sur les archives de Lagach (Sirburla) au temps du roi Ouroukagina; après avoir décrit les documents qu'une trouvaille heureuse a mis au jour, il montre les renseignements d'ordres divers qu'on en peut tirer.

A propos de cette communication, M. Halévy signale à l'attention de la Société l'existence, dans les textes sumériens les plus anciens, du temps qu'on appelle permansif, et de l'ordre syntactique désigné sous le nom d'état construit : le premier est particulier à l'assyrien, tandis que le second se retrouve presque exclusivement dans les langues sémitiques.

MM. Meillet et Finot présentent quelques observations au sujet de l'état construit.

Vu l'heure avancée, M. Sylvain Lévi renonce à faire la communication annoncée à l'ordre du jour sur la composition du *Divyâvadâna;* il se borne à signaler qu'il a pu identifier, grâce à la version chinoise, divers fragments du *Samyuktâgama* sanscrit qui ont été recueillis au Népal par Bendall

et qui vont être prochainement publiés par M. L. de la Vallée-Poussin; c'est ainsi qu'on peut reconstituer morceau par morceau le canon sanscrit que de nouvelles découvertes permettront peut-être un jour de compléter.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

PAR M. A. LE CHATELIER, PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE :

Revue du Monde musulman, I, 2-3. — Paris, 1906-1907; in-8°.

PAR LES AUTEURS :

Cl. HUART. *L'Afrique dans la géographie mozhaffériennne* (Extrait). Paris, 1906; in-8°.

S. CHANDRASEKHARA SASTRIGAL. *Srî Bâla Manôramâ...*, new edition. — Trichinopoly, 1906; in-8°.

J. BERJOT. *Premières notions d'annamite.* — Paris, 1906; in-8°.

SHRIDHAR R. BHANDARKAR. *The present Condition of the Sanskrit Studies in India* — Bombay, 1906; in-8°.

RUBENS DUVAL. *Les Homélies LII à LVII de Sévère d'Antioche, traduites en français.* — Paris, 1906; gr. in-8°.

PAR LES ÉDITEURS :

The Korea Review, 6, 3, 10. — Seoul, 1906; in-8°.

Polybiblion, janvier 1907. — Paris, 1907; in-8°.

Revue critique, 48° année, n°s 1-5. — Paris, 1907; in-8°.

International Journal Tatrik Order, V, 1. — New-York, 1907; in-4°.

K. E. NEUMANN. *Die Reden Gotamo Buddhos*, I. — München, 1907; in-8°.

SOYEN SHAKU. *Sermons of a Buddhist Abbot.* — Chicago, 1906; petit in-8°.

P. C. Conybeare. *The Armenian version of Revelation.* — London, 1907; in-8°.

Revue des sciences philosophiques et théologiques, I, 1. — Kain, 1907; in-8°.

Revue sémitique, 1904, 1905, 1906, et fasc. 1 de 1907. — Paris, 1904-1907; in-8°.

Par la Société :

Transactions and Proceedings of the American Philological Association, vol. XXXVI. — Boston, Mass., 1906; in-8°.

Comité de conservation des Monuments de l'art arabe, fasc. 2. — Le Caire, 1906; in-8°.

Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, novembre 1906. — Paris, 1906; in-8°.

The American Journal of Philology, XXXVII, 4. — Boston, Mass., 1906; in-8°.

The Geographical Journal, XXIX, 2. — London, 1907; in-8°.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, XV, 5-6. — Roma, 1906; in-8°.

Ateneo, I, 11, 12. — Madrid, 1906; in-8°.

The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, n° 61. — Bombay, 1906; in-8°.

Revue des études juives, n° 104. — Paris, 1906; in-8°.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, LX, 4. — Leipzig, 1906; in-8°.

Tijdschrift voor Taal-, Land- en Volkenkunde, XLIX, 1-2. — Batavia, 1906; in-8°.

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, January 1907. — London, 1907; in-8°.

The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XXIII, 2. — Chicago, 1907; in-8°.

Bulletin de l'Association des Bibliothécaires français, I, 1. — Paris, 1907; in-8°.

Analecta Bollandiana, XXVI, 1. — Bruxellis, 1907; in-8°.

O Oriente Portuguez, III, 10-11. — Nova Goa, 1906; in-8°.

American Journal of Archæology, Annual Reports, 1905-1906. — Norwood, Mass., 1906; in-8°.

PAR LE MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE
ET DES BEAUX-ARTS :

J. MAROUZEAU. *Place du pronom en latin.* — Paris, 1907; in-8° (Bibl. de l'École des Hautes Études, 158).

Journal des Savants, janvier 1907. — Paris, 1907; in-4°.

Bulletin archéologique, 1906, 2. — Paris, 1906; in-8°.

PAR LA « BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE » DE FLORENCE :

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, num. 73. — Firenze, 1907; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH, À BEYROUTH :

Al-Machriq, X, 1-2. — Beyrouth, 1906; in-8°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 8 février 1907.)

LE MOT ܐܪ̈ܣܐ DANS AḤIKAR ET BAR BAHLUL.

Aḥikar dresse deux enfants à crier ܛܝܢܐ ܡܣܥܐ . ܐܪ̈ܣܐ ܠܒ̈ܢܐ pour construire un château (*The Story of Aḥikar*, Londres, 1898, p. ܣܝ, l. 14-15); ce que les éditeurs ont traduit : *mud, mortar, tiles, bricks.* C'est évidemment le contexte seul qui les a amenés à traduire ܐܪ̈ܣܐ par « tuiles » car ce sens ne figure dans aucun dictionnaire. Bar Bahlul[1] avait déjà ren-

[1] Éd. R. DUVAL, I, col. 287. Cf. PAYNE SMITH, *Thesaurus syriacus*, I, col. 375.

contré la même difficulté au même endroit et, comme il s'agit de construire un château ou un palais, il avait cru pouvoir rapprocher ce mot de « arx ou *ἀρχεῖα* ». Il écrit en effet sous ܐܙܢܝܐ : « J'ai trouvé ce mot dans *les proverbes araméens* (ces proverbes à notre avis ne sont autres que l'histoire d'Aḥikar); en araméen (on prononce) ܐܙܢܘܐ ; c'est un château ou un palais, et on l'appelle à Tagrit ܐܙܢܘܐ (arx ou *ἀρχεῖα*). »

En réalité c'est le mot ܐܙܢܝܐ bien connu, avec la signification ordinaire de « voyageur, hôte ». On le trouve une première fois dans Aḥikar à la page ܢܒ, l. 18 : ܘܐܦ ܐܢܐ ܐܥܘܠ ܠܒܝܬܝ ܐܝܟ ܐܙܢܝܐ. *And I too will come into the house as a guest* « et moi aussi j'entrerai dans ma maison comme un hôte ». Ce sens ne peut pas être reconnu dans le passage cité plus haut parce que — là comme ailleurs — la rédaction du manuscrit de Cambridge semble un *compendium* de l'histoire d'Aḥikar. Ici quelques mots essentiels ont été supprimés. La rédaction de l'histoire d'Aḥikar contenue dans le manuscrit de Berlin *Sachau* 336 porte en effet (41 v°) : ܢܐܡܪܘܢ ܛܝܢܐ ܘܟܠܫܐ ܥܒܪܘ. ܕܪܝܟܠܐ ܐܙܢܝܐ ܕܡܠܟܐ ܟܠܝܢ ܡܢ ܥܒܕܐ. « Ils diront : Faites passer de la boue et du mortier, les architectes, hôtes du roi, manquent de travail. »

De même au fol. 42 r° : ܐܝܬܘ ܠܒܢܐ ܘܛܝܢܐ ܘܟܠܫܐ. ܐܙܢܝܐ ܘܐܕܪܝܟܠܐ ܕܡܠܟܐ ܣܢܝܩܝܢ. « Apportez des briques, de la boue et du mortier; les hôtes et architectes du roi (en) ont besoin. »

F. Nau.

NOTICE SUR LES AMULETTES JUDÉO-ARAMÉENNES,

PAR M. RICHARD GOTTHEIL.

L'intéressant article publié par M. Schwab dans le *Journal asiatique*, janv.-févr. 1906, p. 5 et suiv., sur une amulette judéo-araméenne mérite de retenir l'attention. Il peut y avoir intérêt pour les lecteurs de ce *Journal* de savoir que ce n'est pas la seule amulette de ce genre qui existe. Pendant ces deux

dernières années, pas moins de huit sont arrivées à New-York. Quatre d'entre elles ont été présentées à la Bibliothèque publique de New-York; trois autres sont en la possession d'un collectionneur; et la huitième est entre les mains de MM. Tiffany et C[ie]. Cinq sont sur une plaque d'argent; deux sont en or; et une en bronze. Une des amulettes en argent mesure 4 pouces sur 1 pouce 3/8; une autre 3 pouces 3/8 sur 1 pouce 1/8. Une des amulettes d'or mesure 2 pouces 1/4 sur 3/4 de pouce; la seconde, 1 pouce 5/8 sur 3/4 de pouce. Les amulettes d'argent sont de beaucoup plus larges que celles d'or. La plaque entière est généralement recouverte de caractères hébreux; les lignes sont tracées au travers, comme dans l'amulette publiée par M. Schwab. Dans un seul cas, dans l'amulette de bronze, l'écriture se compose de longues lignes, la plaque étant tournée de côté. Comme on se servait pour écrire d'un stylet de métal ou de bois, la gravure est très profonde et souvent le verso est plus lisible que le recto. L'inscription de l'une des quatre amulettes (de la Bibliothèque publique de New-York) est évidemment en grec, mais elle ne contient que peu de lettres.

Sur l'amulette publiée par M. Schwab il y a des signes que celui-ci considère fort à propos comme représentant les dix planètes. Sur une des amulettes en argent à New-York, il y a cependant quatre ou cinq lignes de signes cabalistiques. Ces signes sont complètement inintelligibles, quoique quelques-uns d'entre eux offrent quelque ressemblance avec les signes des planètes et des métaux que l'on trouve dans des manuscrits syriaques traitant de l'alchimie (voir Rubens Duval dans Berthelot, *La Chimie au moyen âge*, tome II, p. 2 et suiv.), et qui de là ont passé dans le Lexique de Bar Bahlul. D'autres présentent de l'analogie avec les différents alphabets cabalistiques qui doivent, à une certaine époque, avoir eu cours dans la Syrie du Nord et dans la Mésopotamie. Que de tels alphabets fussent en usage pour cet objet, c'est ce que l'on peut constater par l'ouvrage de cet archi-falsificateur Abu Bakr Muḥammad ibn ʿAlī al-Waḥshiyah

(BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, tome I, p. 242), lequel n'a certainement pas inventé tous les alphabets dont il donna le détail dans son *Kitāb shauk al-Mustahām*. A la page 35 et 36 de l'édition de Hammer-Purgstall (*Ancient Alphabets and Hyeroglíphic Characters explained*, Londres, 1806), je puis facilement signaler de la ressemblance avec les signes figurés sur cette amulette. De semblables alphabets se trouvent à la fin de manuscrits syriaques (par exemple, mss. *Sachau* 53, 70, 116, dans la collection de Berlin); et, ce qui est étrange à dire, un de ces alphabets s'est infiltré dans la grammaire hébraïque d'Abraham de Balmes, *Miknēh Abrāhām*, Venise, 1523, fol. 10, où il est expressément donné comme un alphabet mésopotamien. Il se trouve aussi dans le livre cabalistique *Sepher Raziel*.

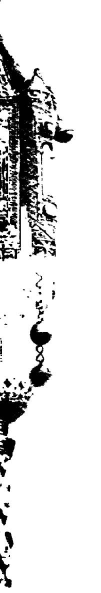
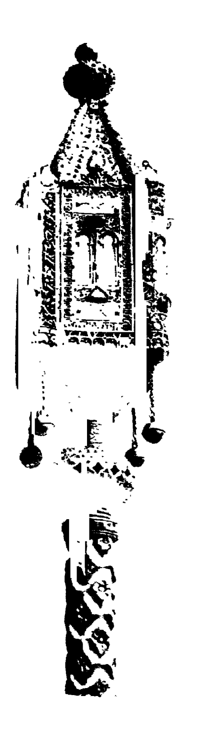
Les amulettes qui sont ici à New-York ont été trouvées toutes, à une seule exception près, à Irbid, non loin de Tibériade, par un Monsieur ʿAzīz Khayat. Elles proviennent de tombes creusées dans le roc, et elles étaient probablement enterrées avec les personnes qui les avaient portées. Rien de plus ne fut trouvé dans les tombes, si ce n'est quelques verres et fragments de bois. Il est probable que l'amulette en la possession du P. Giacinto provient du même fonds. L'amulette avec l'inscription grecque fut trouvée à Baisān pendant l'été de 1906. Comme c'est le cas pour les autres amulettes, celle-ci est aussi roulée dans un petit étui. Heureusement, dans cette circonstance, l'étui d'or est conservé intact.

ORFÈVRERIE D'ART MAURESQUE.

Une mission d'exploration épigraphique en Espagne, accomplie dernièrement, a eu pour limite finale Palma. A la sacristie de la cathédrale de cette ville, on conserve une paire d'objets de liturgie, de fabrication mauresque, en fili-




A

B

grane d'argent. Ces objets ont la forme d'un temple minuscule carré, surmonté d'un petit clocher pyramidal. De chaque angle pendent des grelots qui retiennent des pierres précieuses. Au-dessus de cette section cubique, reliée à la base par un collier de fer, il y a des pommeaux creux, emmanchés et fixés par des écrous sur des hampes en bois sculpté, de style arabe fleuri.

Ces dernières ont pour date approximative l'époque de la Renaissance; elles sont, par consépuent, postérieures de deux ou trois siècles à la paire primitive des deux objets d'orfèvrerie, que les médiévistes ne manquent pas d'attribuer à la seconde moitié du XIVe siècle. Au point de vue artistique, on ne saurait remonter plus haut, et d'autre part on ne saurait non plus descendre plus bas, en raison des déductions historiques à tirer de ce qui suit.

La particularité, l'originalité de cette paire d'objets, consiste dans la partie graphique, ou inscriptions hébraïques. Comme ces objets sont carrés, on ne sait pas — à première vue — par lequel des quatre côtés on doit commencer la lecture. C'est ce qui fait qu'en 1840, dans son *Voyage littéraire* (t. XXII), Villanueva a transcrit (plus ou moins correctement) cette série de mots tels qu'il les a lus; ne sachant pas quelle est leur suite logique, il n'a pu les traduire. Toutefois, pour éviter de s'égarer, il suffit de se rappeler quelle a été la destination première de ces ustensiles du culte synagogal: ce sont des ornements, à tige creuse, que l'on plaçait sur les deux cylindres de bois servant à enrouler, par chacune des deux extrémités, la Loi ou *Torah* manuscrite, loi des offices. Ces ornements[1] portent sur des lamelles d'argent le premier terme de six hémistiches, ou trois versets (8 à 10) du Ps. XIX, récités entre autres par l'officiant, avant de procéder à la lecture hebdomadaire d'une section du Pentateuque.

Dès lors, on peut établir la succession des mots inscrits

[1] Appelés «grenades» dans le rite des Juifs hispano-portugais.

sur les quatre côtés respectifs des deux ornements, dans cet ordre :

		4	3	2	1
A. *Haut :*					
	v. 8 :	יי״	עדות	יי״	תורת
Bas :					
	v. 9 :	יי״	מצות	יי״	פקודי
B. *Haut :*					
	v. 10 :	יי״	משפטי	יי״	יראת
Bas :					
			הרמנים		אלו

Puis, au verso (invisible sur la photographie), le mot final קדש.

v. 8 : La loi de l'Éternel, le témoignage de l'Éternel.
v. 9 : Les préceptes..., le commandement...
v. 10 : La crainte...., les jugements....
— Ces grenades sont consacrées.

Après quoi, à défaut d'un quatrième mot pour le quatrième côté, le blanc est remplacé par une arabesque, visible à gauche de la photographie B.

Le savant chanoine archiviste de la cathédrale de Palma a eu la complaisance, non seulement de faire exécuter les deux photographies ci-jointes, aussi fines que lumineuses, mais encore de m'envoyer copie de la notice qui accompagne les deux ustensiles sacrés : un hébraïsant de 1825 a donné une traduction fantaisiste que l'on a bien fait de ne pas prendre au sérieux; la voici :

1. La ley de Moises esta destruida.
2. El benigno es santo.
3. Aparecio Dios en Judea.
4. El poder y la fuerza exaltó a los Armenios siriacos.

L'auteur de cette version en conclut que des Maures ont dérobé les *cetros* (sceptres?!) dans une église de Palestine,

dont le rite était chaldaïque ou syriaque (*sic*), et qu'ils les emportèrent à Majorque, où des chrétiens les recueillirent.

Sur quoi repose cette hypothèse? Sur une mauvaise lecture, certes excusable, de la finale du mot הרמנים, prise pour un ס (*s*), et la conjecture du mot *Armenios* a entraîné d'autres suppositions.

Ce pseudo-hébraïsant n'a pas traduit, ni même lu, les mots inscrits sur les deux colliers, ainsi conçus : בכנסת יהוד קמרטא יֹצֹ אמן «Dans la synagogue de Juda Camerota, que Dieu le garde! Amen.» Avant le mot Amen, l'eulogie abrégée en deux lettres pointées se réfère à un nom propre, celui du donateur des ornements. Probablement, un de ses descendants, pour éviter le danger grave d'une recherche de l'Inquisition, aura donné ces pièces à la cathédrale de sa ville.

On trouve des spécimens modernes de ces objets dans le recueil intitulé : *Orfèvrerie, bijouterie et joaillerie algérienne*, صياغة جزايرية de l'imprimeur-graveur Léon (Alger, 1900, in-4°), sous les nos 66, 94 et 148-149. Ces deux derniers portent le nom de טפויים (*Tepoïm*), par transcription fautive de תפוחים «pommes», équivalent de «grenades».

Moïse Schwab.

BIBLIOGRAPHIE.

UNE PAGE NOUVELLE DE L'HISTOIRE D'ÉGYPTE,

PAR M. MAX VAN BERCHEM.

C. H. Becker. *Papyri Schott-Reinhardt I*, dans les *Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung III*. — 1 vol. in-4° de IX-119 p. et 12 planches. Heidelberg, Winter, 1906.

La collection de papyrus formée en Égypte par Reinhardt fut acquise en 1904 à la Bibliothèque de l'Université d'Hei-

delberg, par la libéralité de M. Schott. Le classement et la publication du fonds Schott-Reinhardt, qui forme la troisième partie du dépôt général d'Heidelberg, ont été confiés à M. Becker, que ses études originales sur l'histoire et l'administration de l'Égypte aux premiers siècles de l'Islam désignaient pour ce travail délicat[1].

A part quelques fragments hiératiques, démotiques, hébreux, pehlewis et syriaques, le fonds Schott-Reinhardt se compose exclusivement de documents arabes, avec plusieurs textes bilingues, grecs et arabes, et compte plus de 1,200 numéros sur papyrus, parchemin ou papier, non compris les menus fragments et quelques objets d'une nature exceptionnelle. Parmi ces derniers figurent une lettre, écrite sur une omoplate de chèvre[2], que ses caractères permettent d'attribuer à la fin du Ier siècle, et une tablette de bois portant un fragment du Coran, des exercices d'écriture et un protocole d'émir sous les sultans Mamlouks[3].

[1] Voir notamment ses *Beiträge zur Geschichte Ægyptens* et plusieurs mémoires dans la *Zeitschrift für Assyriologie.*

[2] On écrivait souvent sur des omoplates; voir, par exemple, Sachau, *Ueber den zweiten Chalifen Omar*, p. 20.

[3] Dans ce protocole, il faut lire sans doute, à la ligne 1, *al-amîri* au lieu de *al-aqarri*, ce relatif et les suivants paraissant formés sur le titre fréquent *al-amîr ad-adjall al-kabîr.* Le dernier relatif de titre, qui doit se lire *al-ʿalami*, est formé sur le surnom ʿAlam ad-dîn, qui suit à titre explicatif et qui se répète un peu plus loin, immédiatement devant le nom propre, suivant une règle constante. Ce protocole, quoi qu'en dise l'auteur, est donc parfaitement régulier. Seule la répétition du surnom en *ad-dîn* peut paraître anormale, mais elle s'explique ainsi : la première fois, ce surnom n'est là que pour justifier la lecture du relatif *ʿalami*, qui occupe sa place normale à la fin des relatifs de titre, et pour empêcher qu'on ne lise *ʿilmi*, par exemple; la deuxième fois, ce surnom figure comme tel à sa place normale, entre le titre composé et le nom propre. Quant au nom propre, je pense qu'il doit être lu Lâdjîn ibn Isḥâq (?), en changeant un peu l'ordre des groupes de lettres. Enfin, dans la phrase tronquée qui précède le protocole

Ces documents, qui couvrent une période de 1000 ans, du Ier au XIe siècle de l'hégire, se rattachent à la littérature ou à l'histoire. A la première appartiennent un cahier de cours en 27 feuillets, daté de 229 H., qui renferme un fragment de biographie du prophète et la copie, attribuée à la fin du IIIe siècle, d'un rouleau de traditions (*ṣaḥîfa*) dont les principaux chaînons (*isnâd*) partent du traditionniste Ibn Lahîʿa, mort en Égypte en 174 H. Ce groupe comprend encore des fragments du Coran et d'ouvrages religieux et juridiques, puis des traditions, des récits, des vers, des recettes médicales, un feuillet détaché d'un calendrier des saints, etc.

Bien autrement précieux que ces morceaux littéraires sont les documents historiques proprement dits, qui touchent aux sujets les plus variés. Comme les autres collections de ce genre, le fonds Schott-Reinhardt renferme, d'une part, des actes administratifs, lettres, ordres, décrets et instructions de gouverneurs sur des questions fiscales et agricoles, telles que l'assiette de l'impôt et la spéculation sur les grains, brevets et rapports de fonctionnaires, registres de cadastre, déclarations, bordereaux et quittances d'impôts, pièces de contentieux administratif, ordres d'enquête ou de poursuite contre débiteurs ou fonctionnaires infidèles; d'autre part, des actes notariés ou privés, contrats d'achat, de vente, de fermage, de location, de mariage, constitutions de dots et trousseaux, dépositions et témoignages, lettres de change, lettres privées, amulettes et formules magiques, livres de comptes et de ménage, etc.

Conduit à inventorier le fonds Schott-Reinhardt par ordre de matières, M. Becker nous promet une série d'études provisoires sur quelques groupes de documents importants,

l'épithète *karîma* trahit une formule protocolaire qu'il ne m'est pas possible de rétablir. Il s'agit peut-être d'un ordre ou d'un décret dont la planchette aurait conservé le brouillon. Dans ce cas, il faudrait lire, par exemple, *al-marâsim ach-charîfa al-karîma aṣ-ṣâdira ʿan* (au lieu de *aṣ-ṣâdiqa ʿan*), c'est-à-dire ***les ordres augustes émanés de Son Excellence***, mots suivis du protocole même.

quitte à reprendre plus tard une édition complète et définitive. Son premier fascicule est consacré aux actes de Qurra ibn Charîk, qui gouverna la province d'Égypte pour le calife omayade Walîd, durant les années 90 à 96 de l'hégire, dans des circonstances difficiles. Le rôle historique de ce personnage, que les chroniques de l'époque abbasside, systématiquement hostiles au régime omayade, ont présenté sous un jour défavorable, est singulièrement mis en lumière par la papyrologie. Les actes de Qurra signalés jusqu'ici dans les dépôts de Vienne, de Berlin et du Caire, étaient trop rares ou trop mal étudiés pour comporter une étude d'ensemble sur l'administration de l'Égypte à cette époque. Cette étude, M. Becker nous la donne en guise d'introduction et de commentaire; la deuxième partie de son livre est consacrée à l'édition même des actes de Qurra. M. Becker publie vingt-deux documents plus ou moins complets d'Heidelberg, avec la description des papyrus, une transcription et une traduction annotées et illustrées par d'excellents fac-similés; il y ajoute, en simple transcription annotée, douze documents conserves à la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg; deux index facilitent les recherches.

Après leur préparation, dont il est inutile de parler ici, le déchiffrement et la publication des papyrus arabes se heurtent à des difficultés de tout genre. Sans parler des problèmes de lecture posés par l'état fragmentaire des originaux, par leurs lacunes, leur paléographie, leur grammaire, leur orthographe, ni du travail de bénédictin qui consiste à rapprocher, pour reconstituer une pièce, des fragments dispersés ou de provenance incertaine, on y rencontre en foule des noms propres et des noms de lieu nouveaux, des termes techniques de sens obscur. Il faut avancer pas à pas, en se gardant des généralisations hâtives, procéder par induction ou par comparaison. A défaut de toute épigraphie contemporaine, les sources les plus voisines sont, d'une part, la littérature arabe, de l'autre, la littérature et la papyrologie de l'époque byzantine. Mais, sur la plupart des questions posées

par les papyrus, les auteurs arabes sont vagues ou muets; leurs idées sur le droit public et l'administration, théoriques ou préconçues, ne répondent guère à la réalité des faits. On ne connaît d'ailleurs, pour l'Égypte, aucun ouvrage de cette époque, car le livre de l'impôt dédié par Abû Yûsuf au calife Hârûn ar-Rachîd est écrit pour la Mésopotamie. Bien que le mécanisme primitif des impôts fût analogue dans ces deux pays, on ne peut toujours conclure de l'un à l'autre, car les conquérants arabes, en politiques habiles, ont été fort conservateurs en matière administrative et se sont gardés d'uniformiser et de centraliser leur immense et disparate empire. Restent les sources byzantines, notamment les papyrus grecs, qui ont été mieux étudiés que les arabes. Leur témoignage est très précieux, parce que l'administration de l'Égypte a été peu modifiée par la conquête arabe et que, sous les noms qui changèrent, les choses restèrent à peu près les mêmes; encore faut-il en user avec prudence. Précisément parce que les noms ont changé, il n'est pas toujours aisé d'établir l'équivalence de deux termes spéciaux, le grec et l'arabe.

La place et la compétence nous font défaut pour discuter ici tous les problèmes que l'auteur soulève au cours de son étude, et qu'en véritable historien il se garde bien de trancher à tout prix; nous croyons faire œuvre plus utile en résumant ses conclusions et ses hypothèses. Passons sur la discussion des noms de lieu, des divisions administratives et des termes qui les désignent en grec et en arabe, pour nous borner à ce que les actes de Qurra nous apprennent d'essentiel sur l'esprit politique, sur les principaux fonctionnaires, sur le mécanisme des impôts et sur la circulation des céréales vers la fin du 1er siècle de l'hégire.

Et d'abord, ces documents originaux contribuent à réhabiliter le régime omayade, si décrié par les procès de tendance des écrivains abbassides. Qurra ne s'y montre pas seulement énergique, mais probe et scrupuleux selon la morale musulmane et les principes que les théologiens de l'école médinoise recommanderont plus tard aux mandataires du

gouvernement. Responsable auprès du calife, il entend que ses subordonnés le soient aussi vis-à-vis de lui-même. Il veut être et veut qu'ils soient également respectueux des droits de l'État et des droits de ses administrés. Il ne lui suffit pas que ceux-ci acquittent strictement leurs charges, il prétend encore qu'ils ne souffrent ni exaction, ni injustice. Il ne se borne pas à commander; pour se savoir obéi, il exige des rapports. Bref, il entend gouverner selon les lois religieuses et morales de l'Islam, dont le prestige et la force ont résidé longtemps dans cet esprit de justice et ce sentiment du devoir public et social. Que cette morale fût utilitaire, Qurra lui-même ne s'en cache pas et ceci regarde le psychologue. L'historien doit se borner à constater que ces principes, revendiqués par les théologiens et les moralistes de l'époque abbasside, inspiraient déjà les administrateurs des premiers siècles, non seulement le calife Omar, dont la grande figure dominait les discussions de parti, mais encore les représentants du régime omayade.

Comme on pouvait s'y attendre, la titulature est fort simple à cette époque primitive. Le gouverneur ne porte aucun titre arabe; en grec, il s'appelle *symboulos*, titre dont l'équivalent arabe reste incertain. L'Égypte était divisée en districts appelés *kûra*, correspondant aux nomes antiques et administrés par un préfet portant le titre vague de maître ou *ṣâḥib*, dont l'équivalent grec reste à trouver. A l'époque byzantine, le nome antique, administré par un nomarque, puis par un stratège, avait fait place à un groupe de pages, administrés par des pagarques ou préposites. Or, c'est le nome, et non le page, qui reparaît dans la kûra arabe, dont le ṣâḥib ne peut, dès lors, être assimilé au pagarque. Le préfet de district, qui relève directement du gouverneur, est souvent un chrétien non arabe, de même qu'à l'époque romaine, un non romain pouvait être nomarque, mais ne pouvait pas s'élever plus haut. L'administration est centralisée entre les mains du gouverneur, non seulement en matière fiscale, comme on va le voir, mais en procédure pénale

et civile, ainsi que le prouvent l'acte n° IV, par lequel Qurra poursuit l'arrestation d'un délinquant, et les actes n° X et XI, où il renvoie devant les préfets compétents des demandes en recouvrement de créances[1]. Cette extrême centralisation explique, avec les retards que l'on constate dans le service des impôts, les allures paperassières d'une administration que personne, alors, ne songeait à envier à l'Égypte, mais à qui nous devons, du moins, tant de documents précieux.

Deux taxes principales frappaient les contribuables : un impôt très fort en numéraire (*djizya* = δημόσια), payable en monnaie d'or (*dînâr*), et un impôt moins lourd en nature (*ḍarîba* = ἐμβολή), payable en mesures de froment (*ardabb*). Ces deux recettes étaient balancées, dans le budget de l'État, par deux dépenses également distinctes : la djizya subvenait à la solde de l'armée (*'aṭâ' al-djund*), la ḍarîba fournissait les distributions en nature assurées aux soldats et à leurs familles (*arzâq al-djund*). Ainsi, dans l'acte n° I, Qurra réclame, par son directeur des finances, à un préfet la djizya arriérée de son district, en lui rappelant que le terme est échu pour le payement de la solde; dans l'acte n° III, il lui réclame la ḍarîba de son district en lui rappelant que le terme est échu pour les distributions à l'armée.

Ces deux lettres dévoilent un autre fait important, que M. Becker a déjà signalé dans ses premiers travaux : c'est que djizya et ḍarîba étaient alors des impôts de communauté, de véritables tributs, dont le préfet répondait pour son district auprès du gouverneur. Ce qu'on nommait *djizya* en Égypte s'appelait *kharâdj* en Mésopotamie. C'est plus tard, après le IIe siècle, qu'à la suite des troubles causés dans l'assiette de l'impôt par la conversion des non musulmans et par l'accroissement de la propriété foncière musul-

[1] On sait que de tout temps, dès les premiers califes, le souverain musulman ou son représentant a tenu une cour de justice qui paraît avoir été une des prérogatives de la souveraineté et devant laquelle tout sujet pouvait porter sa plainte; sur le *naẓar fî l-maẓâlim*, voir les sources citées dans notre *Corpus*, I, p. 143 et 761.

IMPRIMERIE NATIONALE.

mane, le kharâdj devint un impôt foncier frappant le sol même, quel qu'en fût le propriétaire, et la djizya (ou *djâliya*), une capitation personnelle réservée aux non musulmans. A l'époque de Qurra, les choses se passaient ainsi : le tribut de l'Égypte une fois fixé, suivant des règles que nous ignorons, le gouverneur le répartissait lui-même entre chaque village ou localité (*qarya*). C'est ce qui résulte des actes nos V et VI et de tous les actes de Strasbourg, dans lesquels Qurra ou son directeur des finances expédie à divers villages des bordereaux de djizya et de ḍarîba rédigés suivant cette formule générale : « Lettre de Qurra, aux habitants de tel endroit, dans tel district : Sur la djizya de telle année, vous êtes imposés de tant de dinârs, payables en numéraire, et sur la ḍarîba, de tant d'ardabbs de blé. »

Ainsi, c'était le gouverneur qui fixait en bloc à chaque village le double tribut que des employés locaux, on va le voir, répartissaient ensuite entre les contribuables; si, dans cette opération, l'on ne voit pas intervenir le préfet de district, c'est sans doute parce que le gouvernement avait de bons motifs pour y présider lui-même. En revanche, on vient de le dire, les deux tributs rentraient par la voie du préfet responsable. Mais comment passaient-ils de la bourse des contribuables dans la caisse de l'État? Si les détails manquent encore pour la djizya, les actes de Qurra, en ce qui concerne la ḍariba, illustrent plusieurs phases de cette longue opération : expédition des bordereaux aux villages; transport de toutes les récoltes dans les granges de l'État; prélèvement de la ḍarîba, sous la responsabilité du préfet et par les soins du *qabbâl*, employé copte nommé, dans chaque village, par les contribuables et procédant suivant un règlement minutieux, puis remettant le tribut, après avoir prélevé son salaire, aux gardiens des magasins de l'État; transport de la ḍarîba jusqu'à la capitale, par les soins des préfets et sous le contrôle du directeur des finances; enfin, distributions à l'armée. Bien qu'encore inachevé, le tableau se dessine en ses grandes lignes; il ressemble, termes tech-

niques à part, à celui que trace Abû Yûsuf, un peu plus tard, pour la Mésopotamie et cet accord de deux sources aussi distinctes est un indice favorable aux conclusions de l'auteur.

Nous sommes tenté d'attacher moins d'importance aux emprunts, d'ailleurs fort instructifs, que M. Becker fait ensuite aux écrivains traitant de l'administration fatimide et ayoubide[1]. Sans doute, il ne faut négliger aucun moyen d'information, et les sources médiévales, encore que bien incomplètes, suggèrent de nombreux rapprochements avec les plus anciens papyrus. Mais au regard d'une méthode rigoureuse, leur valeur diminue à mesure qu'on s'éloigne des premiers siècles de l'Islam. En effet, si la collecte de l'impôt ne change guère, son assiette se déplace progressivement, sous l'influence d'un nouveau facteur économique et social : le régime des concessions territoriales, qui fleurit sous les Ayoubides, mais dont l'origine semble remonter plus haut. Si cette sorte de régime féodal, dont l'étude est encore à

[1] Notamment Ibn Ṭuwair (d'après Maqrîzi), Ibn Mammâti (édition du Caire) et Nâbulusi (*Lumaʿ al-qawânîn*, manuscrit de la Khédiviale). A ce dernier, l'auteur emprunte un long passage, dont il a oublié de donner la référence exacte au manuscrit du Caire. L'épithète de *chahîd*, que Nâbulusi y donne à un sultan qu'il ne nomme pas, n'est pas un titre spécifique des Ayoubides, comme il semble résulter d'une note de M. Becker. Ce mot signifie *mort pour la foi, martyr*, plus tard et couramment, *décédé;* voir le *Corpus*, I, p. 317, n. 1, d'après GOLDZIHER, *Muhammedanische Studien*, II, p. 387. Ici, ce terme a bien son sens primitif et strict, car il désigne le sultan Nadjm ad-dîn Ayyûb, sous lequel Nâbulusi fut fonctionnaire; voir sa *Description du Faiyoum*, éd. Moritz, introduction. Or, Ayyûb est mort en combattant pour la foi, contre l'armée de saint Louis, en chaʿbân 647 (novembre 1249); voir ses inscriptions dans le *Corpus*, I, p. 105 et suiv. On peut en conclure que le *Lumaʿ* fut composé après cette date. Comme il est dédié au sultan Ayyûb (d'après M. Noeldeke, dans *ZDMG*, XL, p. 311), il en résulte, ou que cette dédicace est posthume, ou que le passage en question a été remanié depuis.

faire, a été introduit en Égypte par Saladin, il est probable qu'il ne l'a pas créé, mais emprunté aux grands Seldjoucides, par le canal de son maître Nûr ad-dîn et sous la pression des croisades. Or, l'influence que ces puissants souverains ont exercée sur l'Égypte, dès le XIe siècle et dans divers domaines, se devine à plusieurs indices qu'il serait trop long de signaler ici. Bref, s'il est absolument légitime de comparer les papyrus des premiers siècles aux sources littéraires de l'époque abbasside, il nous semble prudent, pour le moment du moins, d'appliquer la même méthode au moyen âge, c'est-à-dire de comparer les sources littéraires de l'époque fatimide et ayoubide aux papyrus contemporains. Encore une fois, nous ne reprochons pas à l'auteur de nous donner des details très curieux sur l'administration de l'Égypte au XIIe siècle; nous espérons seulement qu'il en poussera plus à fond l'étude quand il publiera des papyrus de cette époque.

La prospérité de l'Égypte reposant sur la distribution normale des produits agricoles, le gouvernement s'est intéressé de tout temps, depuis Joseph, à la circulation des céréales. Il avait à combattre le grand fléau des pays très peuplés, la famine, produite par une mauvaise récolte, à la suite d'une crue trop faible du Nil, et par la spéculation sur les grains, qui sévissait le plus fort précisément en cas de disette; même en temps normal, il semble bien que le marché ne fût pas libre. Dans l'acte n° II, Qurra enjoint à un préfet de veiller à ce que les marchands ne spéculent pas sur leurs achats; à ce qu'ils en vendent la moitié sur place; à ce qu'ils apportent à la capitale l'autre moitié, avec ce qu'ils n'auront pas pu vendre de la première; à ce qu'ils fassent de leurs apports une déclaration exacte, dont prendra connaissance le directeur du Maks à Fostat; après quoi, ces blés seront vendus dans la capitale.

Avant l'Islam, le *maks* était un droit d'octroi, prélevé sur les marchés, ou de douane, perçu dans les ports ou les villes frontières, droit que les musulmans conservèrent et adap-

tèrent, tant bien que mal, à leur système canonique d'impôts, en le rapprochant de la dîme (*'nchr*). Pourquoi le Maks ou bureau d'octroi de Fostat était-il devenu le marché aux grains de la capitale? Sans doute, répond M. Becker, parce qu'ils y acquittaient un droit d'octroi. Il est constant que les droits prélevés au Maks du Caire jouent un rôle important, plus tard et jusque sous les Mamlouks; remarquons toutefois qu'il n'en est pas question ici. Bien qu'on ne puisse guère douter de leur existence à l'époque de Qurra, il se peut aussi que le gouverneur, en exigeant une déclaration des apports, ait eu pour but de connaître, à tout moment, la quantité de blé disponible sur le marché de la capitale, peut-être en temps de famine.

En résumé, l'édition de M. Becker nous paraît excellente, et son commentaire très serré nous vaut le premier essai méthodique, tiré des papyrus, sur l'administration de l'Égypte au début de l'Islam. S'il renferme encore des points obscurs et des lacunes considérables, ces défauts ne sont pas imputables à l'auteur. Ils proviennent de l'insuffisance des documents, sans doute; mais nous pensons qu'il serait déjà possible d'y remédier en quelque mesure. On sait comment se forment les collections de papyrus : Vienne a donné l'exemple, suivi par les autres capitales, puis par les petites villes; aujourd'hui, chaque musée, chaque bibliothèque veut avoir sa collection. Cette émulation, fort heureuse par elle-même, a pour inconvénient de pousser les papyrus à des prix de grand luxe et de favoriser leur extrême dispersion, les trafiquants ne reculant pas devant leur dépeçage pour en tirer plus de profit; et c'est ainsi que les précieux débris s'envolent à tous les vents. Mais s'il n'est guère possible de réglementer la collecte des papyrus, on pourrait du moins en organiser la publication sur des bases plus larges.

Jusqu'ici, les papyrus arabes ont été fort négligés, sans doute à cause des difficultés qui s'attachent à leur étude et du petit nombre de savants préparés à les aborder. A part

quelques essais isolés, nous ne possédons que les brillants mémoires de M. Karabacek, sur quelques papyrus de la collection de l'archiduc Rénier, et le précieux inventaire qu'il en a donné dans le *Führer durch die Ausstellung*[1]. En dépit du talent et de l'érudition qui les distinguent, ces études ne sauraient tenir lieu ni d'une édition critique, ni d'un commentaire méthodique et raisonné. Le livre de M. Becker est donc le premier essai de ce genre tenté sur un groupe précis de documents de même nature et de même époque, et c'est là, nous le répétons, ce qui fait l'intérêt supérieur de ce livre, en dehors de sa valeur scientifique. Et pourtant, il se borne aux actes de Qurra conservés dans une seule collection. Il est vrai que M. Becker a eu l'heureuse idée d'y joindre une série d'actes de Qurra qu'il avait entrevus en Égypte et qu'il a su retrouver à la Bibliothèque de Strasbourg. Ces douze bordereaux d'impôt complètent fort à propos ceux d'Heidelberg et l'auteur a pu dégager de cet ensemble documentaire quelques-unes de ces conclusions définitives qu'il est toujours dangereux de demander à des textes isolés. Mais il ne pouvait les accueillir qu'en forçant, pour ainsi dire, le cadre et le titre de son livre et de fait, ils y sont entrés comme à la dérobée, avec un commentaire

[1] M. Becker donne la liste de ces travaux, p. 1 et suiv. et 114; en outre, il circule des photographies isolées de papyrus arabes de Berlin. La liste des actes et diplômes donnée par l'auteur aux mêmes pages n'est pas tout à fait complète. Du moment qu'il citait, M. Becker aurait pu citer encore, par exemple, pour l'Égypte, les actes publiés par Quatremère dans son *Histoire des sultans Mamlouks*, pour l'Espagne, les lettres nasrides publiées par M. Derenbourg dans les *Nouveaux mélanges orientaux*, pour ces deux pays et pour l'Afrique du Nord, les *Nuovi ricordi arabici* d'Amari, sans parler des recueils généraux tels que de Mas-Latrie, Tafel et Thomas, etc., enfin signaler peut-être la correspondance diplomatique de Saladin, connue surtout par les éditions diverses d'Abû Châma et de 'Imâd ad-dîn, et les lettres du Qâḍi Fâḍil, secrétaire de Saladin, dans les manuscrits de Paris et de Munich.

écourté, sans traduction ni fac-similé. Il en résulte un certain décousu dans la composition, et les vues de l'auteur sont appelées sans doute à se modifier sur quelques points, quand on connaîtra de nouveaux actes de Qurra. Encore une fois, nous ne lui reprochons pas un défaut inhérent à un mode d'édition auquel il s'est efforcé lui-même de remédier. Mais nous appelons de nos vœux le jour où les savants, s'élevant au-dessus des rivalités de clocher, publieront, non pas tous les papyrus que le hasard a réunis dans une collection, mais les documents de même époque et de même nature fournis par toutes les collections; alors seulement il sera possible d'en tirer toutes les conclusions qu'ils comportent.

Au dernier moment, M. Becker nous envoie un nouveau travail, *Arabische Papyri des Aphroditofundes*, qui vient de paraître dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XX. Nous n'avons plus le temps d'analyser cette étude très nourrie et nous nous bornons à en indiquer le but et le sujet.

M. Becker avait déjà publié son premier travail quand il eut connaissance des trouvailles de Kôm Echqâw en Haute-Égypte, par un rapport de M. Quibell dans les *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, t. III. Il apprenait aussi que le British Museum vient d'acquérir un lot considérable de papyrus grecs, coptes et arabes de cette provenance. En les comparant avec ceux d'Heidelberg et de Strasbourg, il acquit la conviction que ceux-ci proviennent aussi de Kôm Echqâw, ainsi que plusieurs fragments du Caire.

Cette découverte lui permet d'abord de rectifier la lecture d'un nom de district qui figure très souvent dans les papyrus d'Heidelberg et de Strasbourg, et que M. Becker lit désormais *Achqûh*, au lieu de *Achfûh*, puis de proposer quelques additions à son premier travail, notamment en ce qui concerne les divisions administratives. Ensuite il publie les nouveaux actes de Qurra révélés par son enquête, c'est-à-dire sept lettres de ce gouverneur à Londres (I à VII), puis trois lettres reconstituées par la réunion de fragments de Londres

et d'Heidelberg (VIII à X), enfin plusieurs lettres et fragments du Caire publiés récemment en fac-similé, mais sans commentaire, par M. Moritz, dans *Arabic Palaeography* (XII à XVII), parmi lesquels une lettre reconstituée avec un fragment d'Heidelberg.

Ce travail, qui fait ressortir une fois de plus les remarquables qualités de critique et d'historien de l'auteur, confirme aussi les réserves que nous avons faites sur la manière de publier les papyrus. Car il est évident que si M. Becker avait pu, d'emblée, étudier tous les actes de Qurra révélés par ses recherches, au lieu d'être conduit à les grouper épisodiquement autour des papyrus d'Heidelberg, ses vues générales en auraient eu, dès l'origine, plus d'ampleur et plus de précision. Mais il ne manquera pas, sans doute, de nous donner un jour cette étude définitive sur l'administration de l'Égypte au Ier siècle, qu'il est désormais si bien préparé à écrire[1].

Tuḥfa ḏawī-l-arab, über Namen und Nisben bei Boḫārī, Muslim, Mālik, von Ibn Ḫatīb al-Dahša, herausgegeben von Dr Traugott Mann. Leyde, Brill, 1905. V + 33 + ٢٠١ pages.

La *Tuḥfa ḏawī-l-arab fī muškili-l-asmā'i wannisab* (*Tuḥfatu* serait une transcription préférable) appartient à l'abondante littérature de la *Ma'rifat-er-riǧāl*. C'est un répertoire des *ism*, *laqab*, *kunya*, *nisba* cités dans les *isnād* et dans les *matn* chez Boḫārī, Moslim et Mālik. Il fixe l'exacte orthographe de ces noms propres; parfois il ajoute quelques renseignements sommaires sur les personnages qui les ont portés. Il est intéressant de noter que, fréquemment, la *Tuḥfa* signale comme ayant cours chez les traditionnistes une orthographe différente de celle adoptée par les grammairiens.

[1] A propos de Qurra, M. Becker aurait pu signaler les estampilles de verre au nom de cet émir, publiées par M. Casanova, dans les *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, t. VI, p. 367.

Ceux qui se sont occupés de la littérature du ḥadīṯ savent combien parfois il est difficile d'y établir l'exacte orthographe des noms propres; ils seront reconnaissants à M. Traugott Mann de sa publication; cet ouvrage rendra grand service. L'éditeur a fait précéder le texte de la *Tuḥfa* d'une étude sur l'auteur, Maḥmūd b. Aḥmed El-Ḥamawī, connu sous le nom de *Ibn Ḫaṭīb ed-dahša* († 834); il y a joint une courte notice sur la littérature apparentée, et ajouté des notes. Ces notes ne sont ni assez abondantes, ni assez précises. L'éditeur a rarement pris la peine d'identifier les quelques vers, les nombreux fragments de ḥadīṯ cités dans la *Tuḥfa*. Quelques efforts en ce sens n'auraient pas été inutiles; et M. Tr. M. y aurait évité bon nombre de méprises; il ne nous aurait pas donné (p. ٨٩, l. 20), une leçon boiteuse et fautive d'un vers bien connu de Nābiga (Ahlwardt, *Diwans*, p. 2, v. 8); il n'aurait pas fait de غفير, l'âne du prophète (حمار), son panégyriste (حمّاد) [p. ٨٤, l. 14; cf. Boḫārī, *Ǧihād*, n° 46]; et aurait appris que, bien loin d'avoir fait miséricorde (رحم) à Mā'iz (p. ١٠٢), Moḥammed le fit lapider (رجم) [cf. Sprenger, *Leben*, III, 66, note]; il ne nous aurait pas donné du ḥadīṯ célèbre : ما منكم أحد الا وُكِّل به قرينُه (Moslim en marge de Qasṭal. [1305], X, p. ٢٧٤; *Nihāya*, III, ٢٤٩) une version incompréhensible الاّ وكل (p. ٥٥); il aurait facilement restitué, à l'aide de Boḫārī, *Ǧizya*, n° 12, en فتُبْرِئُكم l'énigmatique فيبريكم de son texte (p. ١٣١ et notes, p. 27).

Voici quelques corrections que je crois encore, après une lecture rapide, pouvoir proposer au texte de la *Tuḥfa* :

P. ١, c'est bien وأقِيد au lieu de واقيد qu'il faut lire, comme le propose l'éditeur dans ses notes;

P. ٢, l. 15, lire مِنّ au lieu de مَنّ;

P. ٢١, l. 2, lire رويا (الشيخان) au lieu de رُوّيا;

P. ٢٢, l. 4, *in princ.*, lire ذ au lieu de ذو;

P. ٣٢, l. 21, lire وأفقد au lieu de وأفقد;

P. ٣٤, l. 4, lire للحدّاثيين au lieu de للحدّاثيي;

P. ٣٤, l. 9, lire تجدة au lieu de تجده (Boḫ., *Suǧūd el-Qor'ān*, n° 8);

P. ٣٧, l. 3, lire وَلِيَ au lieu de وَلِّى;

P. ٣٧, l. 19, lire تخيّر au lieu de تخيّرا;

P. ٤٠, l. 8, lire كلّما au lieu de كلّها (Naw. sur Moslim, X, ٣٤, l. 20 : كلّ ما);

P. ٤٣, l. 10, lire بناء au lieu de بنا;

P. ٤٣, l. 12, lire تُعَجِّرُ au lieu de تعجّر (Boḫ., éd. vocalisée de Boulac, 1296, VI, p. ١٤٥ *in fine*);

P. ٤٤, l. 1, lire وسكنتْ au lieu de وسيكتب;

P. ٤٤, l. 5, lire تماشدّ تعجيه au lieu de اتماشد تعجيفه « c'est un de ces cas anormaux où une racine faible est traitée comme une racine forte »;

P. ٤٥, l. 18, lire وازى au lieu de وارى (Boḫ., *Farḍ el-ḫoms*, n° 13);

P. ٥٤, l. 7, lire لا au lieu de الّا;

P. ٥٤, l. 12, lire ثنية au lieu de بندية (Boḫ., *Eṣ-ṣolḥ*, n° 8);

P. ٥٤, l. 13, lire صابيتان au lieu de صبيان;

P. ٦٥, l. 11, lire de préférence اتّباعا au lieu de اتباعا;

P. ٦٥, l. 22, lire كثيرا لرفقةٍ au lieu de كثير الرفقة;

P. ٦٦, l. 18, lire اذًا au lieu de اذا;

P. ٧٠, l. 14, lire وشياه au lieu de وسياه;

P. ٧٤, l. 13, lire الرَّفَثُ au lieu de الرفّثُ, et أُحِلَّ au lieu de أَحَلَّ (Coran, III, 183);

P. ٧٦, l. 18, lire في السب au lieu de في النسب;

P. ٧٦, l. 19, lire والعنتر au lieu de والغنثر;

P. ٨١, l. 9, lire بالجذع au lieu de بالجدع (Boḫ., *El-aḍāḥī*, n° 8);

P. ٨١, l. 21, lire بجمجمة au lieu de بجمة;

P. ٩٠, l. 17, lire السفينة au lieu de السفينة?

P. ٩٢, l. 17, lire والقَرَاعِنَةُ au lieu de والفراء منه et de la correction وللفراء p. 24;

P. ٩٥, l. 12, lire فَاخِتَة au lieu de فأخته (cf. Tabarī, II, 204);

P. ٩٨, l. 9. lire تالّه au lieu de قاله, et الشِّعْرى au lieu de الشعر (cf. Qasṭal. sur Boḫ., I, ٨١, *in medio*);

P. ١٠١, l. 20 et 21, lire لا ينصافون au lieu de لا ينصرف فان;

P. ١٠٢, l. 12, lire ابنا au lieu de ابناء;

P. ١١٧, l. 7, lire حدَث au lieu de حدُث (on ne dit حدُث que, par إتباع, dans l'expression ما قدُم وما حدُث; cf. Ḥarīrī, *Durra*, ٥٠, ٥١);

P. ١١٦, l. 9, lire لحديد au lieu de لجديد (la bonne leçon de ce passage, emprunté à El-Ǧawālīqī, figure ap. *Mo'arrab*, p. 135);

P. ١١٧, l. 21, lire أكل الرُطَب موردة اى مُحِمّة au lieu de أكُل, مورده, محّه (cf. *Lisān*, IV, 471, l. 7; XV, 45, l. 14);

P. ١١٧, l. 22, lire الأذى au lieu de الإدى; le proverbe cité est l'équivalent de cet autre bien connu : المزاحة تجر القبيحة ap. Meidānī, xxiv, 166; comp. aussi Lüdezitz, *Sprüchwörter aus Marokko*, lxxxiv;

P. ١١٧, l. 22, lire وقُرِئَ لمثوبة au lieu de وقِرَى (cf. Beiḍāwī sur Coran, II, verset 97, I, p. 77, l. 12);

P. ١١٨, l. 15, lire ناظورة au lieu de ناطوره;

P. ١١٩, l. 1, lire لنقّدهم au lieu de لمنقدهم;

P. ١٢١, l. 23, lire يُكتب au lieu de بكتب;

P. ١٢٥, l. 2, lire ذكّرُ au lieu de ذكر;

P. ١٢٥, l. 19, lire ما عِزٌ au lieu de ما عرف (allusion à *Usd-el-ǧāba*, v. p. ٩٠);

P. ١٢٧, l. 3, lire فَاخِتَة au lieu de فأخته;

P. ١٢٧, l. 5, lire او هيتا au lieu de وهنبا?

P. ١٢٧, l. 20, lire الطائف au lieu de الطائفة;

P. ١٣١, l. 8, lire عِجمته au lieu de عجمته;

P. ١٣١, l. 18, lire تفْرِقة حسنة صحيحة au lieu de بفرقة حسنة صحيحة;

P. ١٣٥, l. 4, lire فتى au lieu de فى;

P. ١٣٧, l. 13, lire عَبر au lieu de عُبّر;

P. ١٣٨, l. 6, lire قبْل au lieu de وقيل, et وَلّا au lieu de ولاة;

P. ١٤٥, l. 14, lire الجُدرى au lieu de الجَدْرى (بفتح الدال المهملة, comp. *Lobāb*, s. voce);

P. ١٤٥, l. 15, le ms. a peut-être la bonne leçon بنوا جدار p. 28; peut-être بنو جادر; cf. Azraqī, p. 48;

P. ١٤٧, l. 3, lire وَلِدَ au lieu de وهو, et عامٍ au lieu de عام (cf. Yāqūt, II, ٩٣);

P. ١٤٧, l. 10, lire نَسبة au lieu de نسبه;

P. ١٥٣, l. 13 et notes, p. 29, sur l'expression عِيَال على, cf. Ḥarīrī, *Maqāmāt*, I, ٦١;

P. ١٥٣, l. 16, lire أُوردَتْ au lieu de أوردت;

P. ١٦٢, l. 14, lire ثانيه au lieu de ثانية;

P. ١٦٣, l. 2, lire خلفوا au lieu de حلفوا (cf. Wellhausen, *Vakidi*, p. 411; et *Tuhfa*, p. ١٠٦, l. 16, تخلّفوا);

P. ١٦٥, l. 20, lire نَسب au lieu de نُسب;

P. ١٦٦, l. 15, lire التسهيل au lieu de سهيل;

P. ١٨٣, l. 14, lire عاليا au lieu de عاليّا;

P. ١٩٥, l. 5, lire العرب au lieu de والعرب, et يمانى au lieu de يمانِى);

P. ١٩٥, l. 14, lire سَبق et نسيانٌ au lieu de سبق et نسيانَ.

W. Marçais.

Le gérant :

Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1907.

SURNOMS ET SOBRIQUETS

DANS

LA LITTÉRATURE ARABE,

PAR

M. A.-C. BARBIER DE MEYNARD.

وَقَلَّ ما أُبْصَرَتْ عَيْناكَ مِن رَجُلٍ

إِلّا ومَعْناهُ إِن فَكَّرْتَ في لَقَبِهْ

AVANT-PROPOS.

La nomenclature, peut-être trop étendue et pourtant encore bien incomplète, que je présente aux lecteurs du *Journal asiatique* n'est que la mise en ordre de notes prises au hasard de mes lectures ou destinées à la préparation de mon cours au Collège de France. Je me suis attaché à recueillir les surnoms et qualifications donnés à des personnages de toute sorte, bédouins de l'âge d'ignorance (*Djâhelyeh*), poètes du désert, hommes d'État, grammairiens, traditionnistes des premiers siècles de l'hégire, qui figurent dans la légende ou dans l'histoire musulmanes. C'est surtout le *lakab*, tantôt surnom honorifique, tantôt sobriquet humoristique ou railleur, qui domine dans cette galerie où les illustres

coudoient les inconnus. Sauf de rares exceptions, j'en ai exclu tout ce qui constitue le nom propre علم et اسم, aussi bien que le surnom patronymique كنية, lequel répond plus exactement à l'*agnomen* qu'au *cognomen*.

Ces deux catégories de noms ont été autrefois l'objet d'une étude quelque peu indécise insérée par Kosegarten dans la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1837, t. I, p. 297-317. Plus tard, un orientaliste français, M. Garcin de Tassy, collaborateur assidu de notre *Journal*, y publia un long *Mémoire sur les noms propres et les titres musulmans* (*Journal asiatique*, 1854, t. III). Ce travail venait à son heure et comblait utilement une lacune de l'érudition encore mal renseignée sur l'onomastique arabe. Le docte professeur étudie, ce qui serait superflu aujourd'hui, outre les noms propres en général, les titres de fonctions ou de dignités, les surnoms honorifiques, les pseudonymes poétiques (*tekhallūs*), en un mot l'ensemble d'appellations auxquelles s'applique plus exactement le nom de *konyah*. Il s'efforce d'en préciser la signification et de noter les changements qu'elles subissent à différentes époques, sans aborder cependant le côté historique de la question, c'est-à-dire la désignation et la biographie des personnages qui portèrent ces surnoms, ni rechercher la cause de ces appellations d'emprunt, les seules souvent dont l'histoire ait gardé le souvenir.

Là aussi est une lacune qu'à mon tour j'ai tâché de combler, mais dans des proportions restreintes, car le sujet est immense et exigerait plusieurs volumes. Je n'ai nullement cherché à rivaliser avec Albert R. Frey auteur d'un gros dictionnaire intitulé *Sobriquets and Nicknames*, London, s. d.; moins encore à ériger ces recherches en théorie scientifique, à l'exemple de Ferguson (*Surnames as a Science*, London, 1883). Je me contente simplement de demander à la littérature arabe ce qu'il faut entendre par *laḳab*, et les causes très diverses, souvent insaisissables, de ses applications.

Et tout d'abord, rappelons que la traduction de ce mot par « sobriquet » est incomplète et souvent inexacte. S'il se donne ordinairement par allusion et dans une intention satirique, injurieuse ou grossière, à quelque défaut personnel, à telle ou telle singularité physique ou morale, bien souvent aussi il devient un terme d'éloge, un titre honorifique, se confondant alors avec le *konyah*. Dans l'antiquité arabe et pendant les deux premiers siècles de l'hégire, plusieurs poètes ont dû leur *laḳab* à une saillie poétique, à un hémistiche (*misra'*), quelquefois même à une expression rare qui s'est gravée dans le souvenir de leurs contemporains et a fini par devenir le seul nom du poète. Dans le *Wichah* الوشاح, traité d'Ibn Doreïd que le temps n'a pas respecté, mais dont un fragment est cité par le *Khizanet âl-edeb* (t. III, p. 266), on lit ce qui suit : « Il y eut de ces poètes chez qui le *laḳab* prévalut, de sorte qu'ils ne sont connus que par cette désignation. Ibn Doreïd en cite plus de cinquante qui reçurent leur nom d'une poésie de leur crû [1]. » — Cette remarque est parfaitement juste et la restitution des vers onomastiques, défigurés à plaisir par les copistes, n'a pas été essayée ici sans quelque hésitation. J'espère qu'on ne me jugera pas trop sévèrement à cet égard.

Chez les Arabes, surtout ceux de la *Djâhelyeh* et du Ier siècle, comme chez tous les peuples de civilisation primitive, chez les contemporains d'Antarah et de Farazdaḳ, comme parmi les héros d'Homère, le sobriquet était en grande vogue et visait le plus souvent une imperfection du corps, un défaut ou un vice. C'est ainsi qu'on lit dans le *Laṭaïf* de Ṭâlebi (éd. de Jong, p. 25) : « Les Koreïchites avaient coutume de se donner des surnoms et des sobriquets injurieux malgré la défense du Prophète, formulée en ces termes par le Koran : « *Croyants, que les familles ne s'insultent* « *pas entre elles, car ceux qui reçoivent l'outrage valent peut-*

[1] من الشعراء مَن غلبت عليهم القابهم حتى صاروا لا يُعرَفون الاّ بها
و ذكر ابن دريد ان اكثر من خمسين شاعرًا لُقِبَ بشعر قاله ...

« *être mieux que ceux qui le profèrent. Ne vous diffamez pas entre* « *vous, ne vous donnez pas de sobriquets* » (Koran, XLIX, 11). »

L'imagination populaire aura bientôt fait d'appeler l'avare « rocher qui suinte », épithète après tout plus expressive que celle de *pochi danari* donnée par les Vénitiens à l'empereur Maximilien. Le khalife omeyyade 'Abd el-Melik sera plus ridiculisé par le surnom de « tueur de mouches » qu'Antiochus VII par celui de *Gryphus* « nez crochu ». Le *lakab* de *Feyyâdh* donné au généreux Ikrimah, fils de Reby', sera plus noble que celui d'Alphonse de Castille « aux mains percées »; Abou'l-Ras rivalisera avec Raoul de Vassy dit « tête d'âne » à cause de l'épaisseur de sa tête, et Abou Ṭawilah « l'homme à la longue barbe » avec l'empereur de Byzance, Constantin V, *Pogonate.*

On a déjà signalé la coutume fort ancienne chez les Arabes de distinguer leurs esclaves par des noms d'heureux présage. Ibn Doreïd (*Ichtikak,* p. 4) en fournit l'explication suivante qu'il attribue à El-'Otbi : « Vous me demandez, disait ce savant, pourquoi les Arabes donnaient à leurs filles des noms funestes et à leurs esclaves des noms de bon augure. C'est qu'ils nommaient leurs filles pour les ennemis (c'est-à-dire en prévision de la razzia qui les ferait tomber aux mains d'un ravisseur), tandis qu'ils nommaient leurs esclaves pour eux-mêmes (cf. *Orientalische Studien,* t. II, p. 432). — La crainte superstitieuse du mauvais œil n'était pas non plus sans influence sur le choix de ces appellations et faisait des *lakab* de véritables métonymies. On en trouvera de nombreux exemples dans nos listes.

Notons encore le curieux passage de Ṭâlebi dans le *Laṭaïf,* p. 39 : « On dit qu'il n'y a pas au monde de populations plus inventives de sobriquets que celles de Bagdad et de Neïsabour. A Bagdad, on entend dans les rues s'échanger des noms injurieux, tels que : *herissah*[1] de Hachémite; auber-

[1] C'est un mets autrefois très recherché en Orient, il consiste en un ragoût de viande accompagné d'une pâte de froment pilé dans l'huile. Voir *Prairies d'or,* t. VIII, p. 403.

gine de kâtib; minaret d'eunuque (terme obscène); pied de paon (synonyme de laideur); nuit d'hiver (synonyme de triste, ennuyeux); parfum de latrine, etc. A Neïsabour : « rognon de chameau; laine de chien (chose sans valeur); voiles de chèvre; litière de vache; bride du diable; marc de raifort; jus de groseille, etc. [1] »

De ces termes pittoresques mais grossiers que Ṭâlebi laisse pour la plupart sans explication, je n'ai pas à m'occuper ici, non plus que de ceux qui s'appliquent métaphoriquement à des animaux, comme *Abou'l-Hoçaïn* « père de la petite forteresse » pour le renard; ou à des choses réputées impures, comme *Oumm el-Khabaïts* « mère des vices », épithète du vin proscrit par la législation musulmane. D'ailleurs ces noms appartiennent plutôt à la lexicographie, de même que les lois de concordance qui les régissent sont du domaine de la grammaire (Cf. S. de Sacy, *Gram. ar.*, 3e éd., t. II, p. 53; Kosegarten, *op. cit.*, p. 310).

Si incertaines que restent la provenance et l'attribution des surnoms et sobriquets, il suffit qu'ils aient été portés par des personnages réels qui ont figuré à un titre quelconque dans l'histoire politique et littéraire ou dans les récits populaires, pour qu'ils aient attiré l'attention d'abord des rhapsodes, puis celle des chroniqueurs.

C'est ainsi que dans la longue nomenclature des ouvrages dus à l'infatigable commentateur des Hadîts, *El-Boukhâri*, on trouve un *Livre des Konyah* كتاب الكنى qui probablement a disparu plus depuis longtemps [2].

Hadji Khalifa (t. I, p. 419) cite trois traités relatifs aux

[1] هريسة الهاشمى — بادنجانة الكاتب — منارة الخادم — ليل الشتاء — ريحان الكنيف — كلية الجمل — صوف الكلب — نقاب العنز — مهد البقرة — لجام الشيطان — كُسب الفُجّل — بُسُر الاجّاص — دهن الريباس الخ

[2] Houdas, *Introd. aux traditions islamiques d'El-Boukhâri*, t. II, p. xxiv, dans la collection de l'École des langues orientales.

lakab, qui, à ma connaissance du moins, n'existent dans aucune de nos bibliothèques d'Europe : 1° Un traité sur les *lakab des tribus* القاب القبايل, par Abou Dja'far Mohammed b. Habib el-Bagdadi, mort en 245 H. (859 de J.-C.); 2° Les *lakab des rhapsodes* القاب الرواة, par Abou Bekr Ahmed b. Abd er-Rahmân ech-Chirazi, mort en 407 H. (1016 de J.-C.); 3° Un traité portant le même titre que le précédent par Chihâb ed-Dîn Ahmed b. 'Ali el-'Askalâni, mort en 852 H. (1448 de J.-C).

Je ne cite que pour mémoire, d'après le *Mizhar*, t. II, p. 217, un *Livre sur les poètes arabes qui furent nommés 'Omar* à l'époque du paganisme arabe et dans le siècle qui suivit la prédication de l'Islam, dont l'auteur est un certain Abou 'Abd Allah Mohammed b. el-Djarrah. On attribue aussi au compilateur traditionniste Ibn Mandeh un traité sur les *konyah* et les *lakab*, dont un fragment paraît être conservé à la Bibliothèque royale de Berlin [1].

M. de Vriès, directeur de la Bibliothèque de l'Université de Leyde, a bien voulu, avec une libéralité dont je lui suis très reconnaissant, mettre à ma disposition deux opuscules qui avaient pour moi un intérêt particulier parce qu'ils sont uniquement consacrés au sujet de cette étude. Ils se trouvent l'un et l'autre dans le manuscrit coté 1487 qui comprend 47 folios. Le premier a pour titre : *Les noms et surnoms dévoilés*, par l'Imam El-Hafedh Djemal ed-Dîn Abou 'l-Faradj b. 'Ali, etc., Ibn el-Djauzi [2]. Ce traité qui occupe 39 folios du manuscrit, d'une écriture fine et soignée, avec les noms en encre rouge, porte la date du 10 djoumada 1076 (18 novembre 1665). — Le second n'est qu'un maigre résumé du précédent; il est intitulé : *Les visages voilés* ou *Traité du Lakab*, par le Savant Chroniqueur, etc., Chems

[1] Petermann, t. II, p. 1-199; Ahlwardt, *Katalog.*, IX, p. 379; *Catal. de la Bibl. de Berlin*, n° 9917.

[2] كتاب كشف النقاب عن الاسماء والالقاب تصنيف الامام الحافظ جمال الدين ابى الفرج بن عبد الرحمن بن على بن محمد ابن الجوزى

ed-Dîn Abou 'Abd Allah Mohammed..... Ed-Dzehebi ed-Dimachki le Chafeïte[1]. Ce résumé que j'ai consulté uniquement pour la collation des noms propres n'a pas plus de huit folios, d'une écriture assez négligée. Il a été copié au Caire pendant le mois de ramadhan, mais la date de l'année et le nom du copiste ont été effacés.

Bien qu'Ibn el-Djauzi ait une prédilection marquée pour les surnoms des traditionnistes, ce qui s'explique par la nature de ses travaux et l'époque (VI[e] siècle de l'hégire) où il vivait, son traité m'a fourni de précieux renseignements et je l'ai traduit presque en entier. Mais je n'aurais accompli que la moitié de ma tâche, si je m'étais contenté de cet unique document. On verra par la liste bibliographique ci-dessous que je me suis efforcé de m'entourer de tous les renseignements qui m'étaient accessibles. J'ai dû suivre le classement d'après l'alphabet arabe, mais un index final rétablira les noms dans l'ordre alphabétique français, pour rendre les recherches plus faciles.

Mon savant et cher confrère, M. de Goeje, a bien voulu revoir les épreuves de ce travail et me suggérer d'utiles retouches. Qu'il me permette de le remercier cordialement ici de ce nouveau témoignage d'affection, et de dévouement à la science.

Le poète anonyme dont le distique figure comme motto en tête de cet avant-propos, attribue aux *lakab* une valeur psychologique et morale à laquelle ils ne peuvent certainement prétendre. Mais sans partager son admiration pour ces manifestations de la verve populaire, on ne peut nier qu'elles n'éclairent parfois d'un jet de lumière la vie intime d'un peuple, les recoins de son histoire et de sa littérature. Si le présent travail y contribue en quoi que ce soit, ce sera sa raison d'être, je devrais dire son excuse.

[1] ذات النقاب فى الالقاب تأليف العلّامة المورخ الاوحد الحافظ الكبير شمس الدين ابى عبد الله محمد بن احمد بن عثمان الذهبى الدمشقى الشافعى

LISTE DES OUVRAGES CONSULTÉS.

ABOU CHÂM. Le livre des deux jardins (*Kitâb er-Rawdateïn*), par Abou Châmah. Boulaḳ, 2 vol. in-4°. — Voir aussi *Historiens Arabes des Croisades*, publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. IV et V.

Agh. Le livre des chansons (*Kitâb el-Aghâny*), éd. de Boulaḳ, 20 vol. — The twenty first volume, edited by R. E. Brünnow, Leyde.

Anthol. ar. Anthologie arabe intitulée *Medjâni âl-edeb.* Beyrouth, 10 vol. in-12.

BEÏD. Beidhawii Commentarius in Coranum, éd. Fleischer. Leipzig, 1846-48, 2 vol. in-4°.

C. DE P., *Essai.* Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme. Paris, 1847, 3 vol. in-8°.

Chrest. ar. Chrestomathie arabe par S. de Sacy, 2ᵉ édition. Paris, 1826, 2 vol. in-8°.

DOZY, *Suppl.* R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes. Leyde, 1881, 2 vol. in-4°.

Fakhri. Histoire du khalifat et du vizirat, par Ibn aṭ-Ṭiḳṭaḳa, édition H. Derenbourg. Paris, 1895, in-8°.

Fihrist. Kitâb al-Fihrist, mit Anmerkungen herausg. von G. Flügel. Leipzig, 2 vol. in-4°.

Gesch. d. Ar. Litt. Histoire de la littérature arabe, par C. Brockelmann. 2 vol. in-8°, 1898.

GOLDZIHER. Muhammedanische Studien. 2 vol. in-8°, 1889-1890. — Du même, Abhandlungen zur arab. Philolog., 1896, in-8°.

IBN ATH. Chronique d'Ibn el-Athîr, éd. Tornberg. Leyde, 13 vol. in-8°.

IBN DOR. Ibn Doreid's genealog. Handbuch, herausg. von T. Wüstenfeld. Göttingen, 1854.

IBN ḲOT. Liber poesis et poetarum, quem edidit M. J. de Goeje. Leyde, 1904, in-8°.

IBN KHALL. Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, translated by M. G. de Slane. Paris, 1842-71, 4 vol. in-4°.

Kam. The Kâmil of El-Mubarrad, éd. Wright. Leipzig, 1864, in-4°.

Kechf. Kechf en-Nikâb fil asmâ wal alkâb, par Ibn el-Djauzi. Ms. de la Bibliothèque de l'Université de Leyde.

Khiz. Khizanet ûl-edeb, par Ibn el-Hadjib. Boulak, 1299 H., 4 vol. in-8°.

Kit. Mahas. Ibrahim al-Baïhaqi, Kitâb al-Mahâsîn wal masâwi, herausg. von F. Schwally. Giessen, 1900, 3 vol. in-8°.

Lataïf. Lataïfo 'l-ma'arif, auctore At-Tha'alibi, éd. P. de Jong. Leyde, 1867, in-12.

Lis. ar. Lisan el-Arab, Dictionnaire de la langue arabe, par Ibn el-Manzour. Boulak, 1300-1307 H., 30 vol. in-fol.

Litt. ar. Littérature arabe, par Cl. Huart. Paris, 1902, in-8°.

MAÇ. El-Maçoudi, Les Prairies d'or, éd. de la Société asiatique, 9 vol. in-8°.

Machrik (El). Revue arabe catholique scientifique et littéraire. Beyrouth, in-8°.

Manak. Ibn Gauzi's Manaqib 'Omar ibn el-'Azîz, éd. H. Becker. Leipzig, 1899, in-4°.

MEÏD. Proverbes de Meïdani, éd. Boulak, 2 vol. in-4°; éd. Freytag, 4 vol. in-8°.

Miz. El-Mizhar fi 'ouloum al-loughah, par Djelal ed-Dîn Soyouti. Boulak, 1282 H.

Mo'all. Septem Mo'allakât, éd. Arnold. Leipzig, 1850, in-4°.

Morassa'. Ibn el-Atîr's Kunja Wörterbuch, herausg. von Seybold. Weimar, 1896, in-8°.

Most. Al-Mostatraf, traduit par G. Rat. Paris, 1899, 2 vol. in-8°.

NAWAWI. Vita illustrium virorum, éd. Wüstenfeld. Göttingen, 1842, in-8°.

Nodjoum. Abû'l-Mahasin Annales quibus titulus est El-Nodjoum ez-Zahireh, etc., éd. Juynboll, 2 vol. in-8°. Leyde, 1852.

Proleg. Les Prolegomènes d'Ibn Khaldoun, trad. de Slane. Paris, 1863-1865, 3 vol. in-4°.

Ṭab. Annales de Ṭabari, publiées sous la direction de M. de Goeje. Leyde, 1879-1901, 15 vol. in-8°.

Tadj. Tadj el-Arous, Dictionnaire arabe. Boulaḳ, vol. in-8°.

Tar. el-Khol. Tarikh el-Khoulafa, Histoire des khalifes, par Djelal ed-Dîn Soyouṭi. Boulaḳ, 1305 H., in-4°.

Yaḳ., *Mo'djem.* Jacut's geograph. Wörterb., herausg. von F. Wüstenfeld. Leipzig, 1866-1870, 6 vol. in-8°.

Z. D. M. G. Zeitschrift der Deutchen Morgenländischen Gesellschaft.

SURNOMS ET SOBRIQUETS.

ابله. Le poète Abou 'Abd Allah Mohammed ibn Bakhtyâr, originaire de Bagdad, mort dans cette ville en 579 de l'hégire (1183 après J.-C.), était connu sous le sobriquet de *Ablah*, qu'il devait, dit-on, à la simplicité de son caractère et à ses allures un peu rustiques. Toutefois Ibn Khall., qui lui consacre une courte notice (t. III, p. 161), assure qu'il avait été surnommé ainsi par antinomie, « de même qu'on donne au nègre le surnom de *kâfour* « camphre », etc. ».

ابن التّلْمِيذ « fils du disciple ». C'est ainsi qu'on désigne Abou'l-Hasan Hibet Allah b. Abi'l-'Alâ b. Ibrahîm El-Telmîdz, chrétien nestorien contemporain des khalifes Moktafi-Billah et Mostandjir-Billah. Il mourut en 560 H. (1165 de J.-C.), laissant la réputation d'un habile médecin et d'un littérateur distingué. Sa notice, tirée des *Classes de médecins* d'Ibn Abi

ʿOçaïbyah et du *Tarikh el-Houkamâ* d'Ibn El-Ḳifti, est en cours de publication par le P. Cheïkho, dans la revue arabe *El-Machriḳ*, 1906, p. 763 et suiv.

ابن الخَرِيطَة « fils de la besace ». Sobriquet du poète Chamardal b. Choreïk qui vivait au Iᵉʳ siècle de l'hégire et se fit connaître par ses démêlés avec Djerîr et Farazdaḳ. Selon Ibn Ḳotaïbah, il aurait reçu ce surnom parce que, tout enfant, il était porté dans cette sorte de sac qu'on nomme *kharîṭah* (voir *Ṭabaḳât ech-chouʿara*, p. 243). Sa notice se trouve dans *Agh.*, t. XII, p. 117-123.

ابن الخِيارتَينْ. Abou 'l-Hasan ʿAli, petit-fils du khalife ʿAli b. Abi Ṭâlîb. Connu surtout sous le titre honorifique de *Zeïn el-ʿAbîdîn* « ornement des fidèles adorateurs », il avait reçu aussi de ses sectateurs le surnom de « fils des deux préférées », en vertu de ce hadîth attribué au Prophète mais dont l'authenticité est douteuse : « Parmi toutes les races humaines, Dieu a *préféré* deux familles : chez les Arabes, celle de Koreïch, chez les étrangers, les Persans. » En effet, Zeïn el-ʿAbîdîn descendait de la tribu de Koreïch par la ligne paternelle, et des Persans par sa mère Soulafah, fille de Yezdidjird, dernier roi sassanide (Ibn Khall., II, p. 109).

ابن الخَيّاط « fils du tailleur ». Ahmed b. Mohammed, poète célèbre au vᵉ siècle de l'hégire; mort

en 517 H. (1123 de J.-C.); il portait aussi le surnom de *Chihâb ed-Dîn* « flambeau de la religion ». Le recueil de ses poésies, tombées aujourd'hui dans l'oubli, est conservé à l'Escurial. Voir d'ailleurs sa notice chez Ibn Khall., t. I, p. 128.

ابن الرُّومى « fils du Grec ». Ce surnom patronymique est donné à Abou 'l-Hasan ʿAli, poète du IIIe siècle de l'hégire, parce qu'il eut pour grand-père un esclave grec du nom de *Djoraïdj* (Georges). Ibn Er-Roumi, qui mourut empoisonné par l'ordre d'un vizir qu'il avait violemment attaqué dans ses vers (183 H. = 896 de J.-C.), est estimé en Orient pour la pureté de son style et même — ce qui est une qualité rare chez les poètes musulmans — pour l'originalité de ses inventions. Son premier *rawi* ou rhapsode fut un autre poète au moins aussi célèbre, El-Motenebbi. Cf. Ibn Khall., II, 297.

ابن الزَّرْقاء « fils de la femme aux yeux bleus ». Surnom injurieux donné à Merwân b. El-Hakem, quatrième khalife de la dynastie Omeyyade; il ne régna qu'un an, de 64 à 65 de l'hégire. Voir, pour l'explication, خيط باطل.

ابن السِّكِّيت « fils du taciturne ». Surnom sous lequel est connu le philologue arabe Abou Yousouf Yaʿḳoub b. Ishâḳ, auteur de l'*Islah el-Manṭiḳ* « le purisme du langage », d'un traité sur les permutations grammaticales, et d'autres ouvrages estimés. Malgré

ses opinions notoirement favorables à la famille d'Ali, il fut choisi par Motewekkil pour diriger l'éducation du prince héritier El-Mouʿtazz; mais il tomba en disgrâce et périt assassiné par ordre du khalife; il est probable que ses aspirations chiites ne furent pas étrangères à sa mort (244 H. = 858 de J.-C.). C'est à tort que Ibn Khallikân, dans l'intéressante notice qu'il donne de ce savant (t. IV, 293 à 301), prétend qu'il fut surnommé *Ibn Sikkît* à cause de son caractère réservé et silencieux. On sait par le témoignage de Soyouṭi et d'autres écrivains que ce surnom était porté par le père du grammairien (*Miz.*, t. II, p. 216), et l'auteur du *Kechf en-Niḳâb* (fol. 22 r°) ajoute, en parlant de ce dernier, le renseignement suivant qu'il tenait d'un contemporain : « Je l'ai connu; il était silencieux comme son nom » رأيته وكان سكيتًا كاسمه. — Voir aussi *Anthol. gram. arabe*, p. 137.

ابن الصّائغ « fils de l'orfèvre ». Surnom patronymique d'Abou 'l-Baḳa Yahya, professeur de littérature à Alep où il mourut en 643 H. (1245 de J.-C.). On cite surtout de lui un docte commentaire du *Mofassal* de Zamakhchari. Il fut lié avec Ibn Khallikân qui nous donne dans le *K. el-Wafayât* de curieux détails sur sa vie et ses ouvrages; voir Ibn Khall., t. IV, 379.

ابن الصّعق « le foudroyé ». Surnom du poète Yezîd b. ʿAmr El-Kilâbi, en souvenir d'un de ses

aïeux, Khowaïled b. Nofaïl. Ce dernier avait préparé un grand festin auquel il convia sa tribu tout entière; mais au moment où l'on allait prendre place au banquet, une rafale de vent s'éleva qui couvrit de sable la table et les mets. Khowaïled maudit le sort qui troublait si fâcheusement la fête, et tomba foudroyé, expiant ainsi les paroles coupables qu'il venait de prononcer. Telle est la légende racontée par Ibn Kelbi; mais d'après un autre récit, par suite d'une blessure qu'il avait reçue à la tête, il tombait comme foudroyé toutes les fois qu'il entendait un grand bruit, etc. Cf. *Lis. ar.*, s. v.; *Khiz.*, I, p. 206; *Agh.*, t. X, 20 et 32.

ابن طَباطَبا *Ibn Ṭabâṭabâ.* Surnom d'Abou 'l-Ḥaçan Ahmed b. Mohammed, *naḳib* ou surintendant de la famille d'Ali, chargé de vérifier les titres généalogiques des *chérif*, etc. Il est l'auteur de poésies ascétiques dont on trouve des fragments dans la *Yetimet* de Ṭâlebi (édition de Damas, I, p. 328 et suiv.). *Ṭabâṭabâ* était un sobriquet qu'on avait donné à l'un de ses ancêtres qui était affligé d'un défaut de prononciation (Ibn Khall., t. I, p. 114).

ابن الطَّرِيد « fils du banni ». Surnom injurieux, donné au khalife Omeyyade Merwân II par ses ennemis. Cf. خيط باطل.

ابن الطِّقْطَقَى *Ibn Et-Ṭiḳṭaḳa.* Surnom de l'auteur de la chronique ordinairement connue sous le

titre d'*El-Fakhri*. On trouvera l'explication de ce surnom dans l'édition de cet ouvrage publiée par M. H. Derenbourg, Paris, 1895, in-8°; voir *Préface*, p. 4.

ابن العَجُوز « fils de vieillard ». Ce surnom fut donné au prophète Ézéchiel parce que, selon certaines légendes rabbiniques connues des Arabes, il naquit d'un père et d'une mère arrivés à la vieillesse sans avoir d'enfants. Voir notamment la version persane de la *Chronique de Ṭabari*, trad. de M. Zotenberg, t. I, p. 407.

ابن الغِرّ *Ibn el-Ghirr*. On n'est d'accord ni sur la signification de ce nom, ni sur le personnage ainsi désigné. Pour les uns, c'était un Arabe des B. Eyyâd nommé Sa'd; selon d'autres, il s'appelait Hârith; enfin, au rapport de Hamzah, c'était un certain 'Orwah b. Hachîm حشيم El-Eyyâdi. Grâce à sa vigueur physique et à ses prouesses amoureuses, il a survécu dans les récits populaires et donné naissance au dicton : انكح من ابن الغِرّ. Meïd., t. II, p. 254, raconte quelques-uns de ses exploits avec une crudité qui défie toute traduction. Il est nommé *Abou Irb* « le membré », par Ibn El-Athîr qui ajoute cet argument très démonstratif : ويُقال انه افتضّ فى ليلةٍ واحدةٍ سبعين عذراء. A remarquer le chiffre fatidique 70. — Cf. *Morassa'*, éd. Seybold, p. 11 et p. 20.

ابن الفارض *Ibn El-Fâridh*. Surnom patronymique d'un poète bien connu, Abou Hafs ʿOmar b. Abi 'l-Hasan, né en 576, mort en 632 H. (1181-1235 de J.-C.). *Fâridh* signifie littéralement « l'homme de loi qui fixe la part revenant à la femme dans les successions »; telle était sans doute la profession du père de ce poète. Cf. Ibn Khall., III, p. 389; sur la nature de son talent et le caractère mystique et empreint de tendances chiites de ses poésies, voir S. de Sacy, *Chrest. ar.*, t. II, p. 122 et suiv.

ابن القرّيّة *Ibn El-Kirryyeh*. Selon Abou 'l-Faradj Isfâhâni, *Agh.*, t. I, p. 167 et 169, c'est un nom supposé, et le prétendu auteur de quelques élégies érotiques que l'on désigne ainsi n'a jamais existé. Il en serait de ce personnage imaginaire comme du fameux Medjnoun, dont les poètes persans et turcs font le *patito* de Leïla. — Voir cependant *Z.D.M.G.*, t. LVI, p. 61. On peut en dire autant d'un certain Ibn Abi 'l-ʿAḳab qui passe pour l'auteur d'une *ḳaçideh* intitulée *El-Malâhim* الملاحم (l'ode des combats?), aujourd'hui oubliée, après avoir fait le tour du monde musulman.

ابن قميئة « fils de la chétive ». Trois poètes ont porté ce surnom. Le plus connu, contemporain d'Imrou'l-Ḳaïs et proche parent de Ṭarafah b. ʿAbd, s'appelait ʿAmr El-Ḳaïsi. Il accompagna Imrou'l-Ḳaïs dans sa fuite à Byzance, ce qui lui valut le surnom de « perdu » الضائع. Le second est Djemîl b.

ʿAbd Allah de la tribu de ʿAdzrah; le troisième est ebyʿah Eç-Çabi. Cf. *Khiz.*, II, p. 249; Ibn Ḳot., éd. de Goeje, p. 222.

ابن المراغة C'est le sobriquet injurieux que Farazdaḳ jette à la face de son rival Djerîr. *Meraghah* se dit littéralement de l'ânesse qui recherche l'approche de l'étalon.

ابن المعلّم « fils du professeur ». Surnom d'Abou'l-Ghanaïm Mohammed El-Khourti (Khourt est une bourgade voisine de Waçit), poète qui vivait au XIIe siècle de notre ère. Il fut le rival d'Ibn Et-Taʿwidi, et les fragments satiriques de leurs diwâns, qui ont été conservés, prouvent l'acuité de leur haine.

ابو الآذان Le hâfiḍ Abou Bekr ʿOmar b. Ibrahîm surnommé *Abou'l-Adzân*, à cause de la longueur de ses oreilles (*Kechf*, fol. 3 r°).

ابو بُرْدَة. ʿAmir b. Abi Mousa, cadi de Koufah, mort vers l'an 122 H. (740 de J.-C.). Ce personnage vénéré pour sa sagesse et ses sentiments d'équité fut surnommé *Abou Bordah*, parce que son père nourricier avait coutume de l'envelopper dans le manteau dit *bordah*, et de le porter ainsi vêtu dans sa famille (Ibn Khall., II, p. 2).

ابو بصير. Le mot *baçîr*, qui signifie littéralement « clairvoyant », s'applique par antinomie على

العكس. à un aveugle. On raconte que lorsque Abou Baçîr Yachkor b. Wâïl fut amené en présence du faux prophète Mosaïlamah, ce dernier passa les mains sur le visage du prisonnier qui fut aussitôt frappé de cécité (*Morassa*ʿ, p. 35). — Le poète El-Aʿcha Maïmoun, qui était aveugle de naissance, portait aussi le surnom d'*Abou Baçîr* (*Agh.*, VIII, p. 78). Ce poète, qui occupe un des premiers rangs dans la poésie anté-islamique, était fils de Ḳaïs b. Djandal surnommé *Ḳatîl el-djau*ʿ (*Agh.*, VIII, p. 77). On trouvera l'explication de ce *laḳab* au mot قتيل الجوع.

ابو بكْرة « l'homme à la poulie ». Lorsque le Prophète assiégeait Ṭâyef, il fit proclamer l'amnistie pour tous les assiégés qui sortiraient de la ville et feraient leur soumission. Un arabe impatient d'embrasser l'islamisme, ou tout au moins de profiter de l'*amân*, descendit des murailles en se laissant glisser le long d'une poulie (*bakrah*), comme celle dont les nomades se servent pour puiser de l'eau. C'est à cette occasion que le Prophète lui donna le surnom d'*Abou Bakrah* (Ibn Khall., IV, p. 254).

ابو تُراب. Surnom bien connu, porté par ʿAli b. Abi Ṭalib. Une ancienne tradition raconte que le Prophète, au cours d'une de ses expéditions où ʿAli le secondait avec un dévouement à toute épreuve, trouva ce fidèle serviteur endormi sur la route et tout couvert de poussière. Il le réveilla doucement en s'écriant : « Debout, homme poudreux! » قُم يا ابا

تراب. De là le surnom d'*Abou Tourâb* qui resta attaché au nom d'Ali et que ses ennemis lui adressaient comme une injure. La légende chiite, au contraire, voit dans ce *laḳab* donné par le Prophète à celui de ses sectateurs qu'il préférait, une allusion à sa piété, à son esprit de renoncement et d'humilité, etc. Les poètes, surtout en Perse, y font de fréquentes allusions, et lui donnent un sens élogieux conforme à l'interprétation chiite (cf. *Tar. el-Khol*, p. 65; NAWAWI, *apud* IBN KHALL., p. 435, ṬAB., 1re série, p. 1271 à 1273). Au dire du *Mostaṭraf*, II, p. 27, la scène de la rencontre du Prophète et d'Ali eut lieu pendant l'expédition de Dzou'l-ʿOchaïrah, localité voisine de Yanboʿ, entre la Mecque et Médine (C. DE P., *Essai*, III, p. 30, 2e année de l'hégire. cf. YAḲ., *Moʿdjem*, s. v. عشيرة). On rencontre quelquefois l'épithète *tourâbi* comme synonyme de « partisan d'Ali », p. ex. dans ce vers de Komeït :

وقالوا تُرابىٌّ هَواه ورَايُهُ   بذلك أُدْعَى فيهمُ والقَّبُ

« Ils disent (de moi) : C'est un *tourâbi* de cœur et de pensée; tel est mon nom parmi eux, tel est le sobriquet qu'ils me donnent. » (*Die Hašimijjat*, p. 36.)

ابو ثُمَامَة Ce surnom, qui désigne aussi le loup et la huppe, fut donné par dérision au faux prophète Mosaïlamah (*Morassaʿ*, p. 54).

ابو جَعْدَة. Surnom du loup, à cause de son poil dur et crépu. Dans une de ses satires contre la

dynastie des Omeyyades, le poète Komeït, faisant allusion au khalife Hichâm et à Khâlid El-Ḳasri, emploie cette expression :

لنا رعايا سَوْءٍ مُضيعان منهما
ابو جَعْدَةَ العَادِى وَعَرْفاءُ جَيْأَلُ

« Nous avons deux maîtres néfastes qui nous mènent à la ruine : le loup féroce, l'hyène puante et boiteuse. » (*Die Hašimijjat*, p. 118.)

ابو الحُسام « l'homme au sabre tranchant », comme nous dirions « la bonne lame ». Le poète Hasan b. Thâbit reçut ce surnom à cause de la vigueur avec laquelle il attaquait les ennemis du Prophète (Ibn Khall., IV, p. 242).

ابو الدوانيق « l'homme aux liards ». C'est par ce sobriquet injurieux que les sujets du second khalife Abasside Abou Dja'far Mansour (136-158 de l'hégire) flétrissaient son avarice. Il est à peine besoin de rappeler que le mot *abou* perd dans ces composés sa signification ordinaire de « père », et se joint à d'autres mots pour former des surnoms et des métonymies. Les dictionnaires indigènes fourmillent d'expressions de ce genre sur lesquelles on peut consulter Dozy, *Suppl. aux dict. arabes*. Le mot *dânik*, plur. *dawânîk*, formé du persan دانك, est à peu près synonyme de حبّة « grain », qui désigne aussi la sixième partie du dirhem. A la IIe forme, le verbe

دنق a le sens d'« avarice, lésinerie ». Cf. *Lis. ar.*, s. v. Au rapport de Soyouṭi, le khalife Mansour fut surnommé *Abou'l-dawânîḳ*, parce qu'il demandait compte à ses agents et aux fournisseurs du palais, de toute somme jusqu'aux moindres liards. Toutefois les chroniqueurs reconnaissent que ce prince savait se montrer généreux et même prodigue, quand les circonstances l'exigeaient. C'est ce qu'affirme Maçoudi : « Il ne reculait pas devant les libéralités les plus grandes, lorsqu'elles étaient payées de retour, mais il refusait la moindre faveur, si elle était accordée en pure perte » (*Prairies*, t. VI, p. 221). Le même auteur ajoute, il est vrai, que « son immense fortune ne l'empêchait pas de faire fructifier son argent et de descendre dans des détails que les plus humbles négligent ».

ابو الذّبّان. ʿAbd El-Melik b. Merwân, cinquième khalife de la dynastie des Omeyyades (mort en 84 H. = 703 de J.-C., après un règne de 19 ans), fut le représentant le plus éminent de cette dynastie royale. Outre ses succès militaires, il a mérité les suffrages de la postérité par son goût éclairé pour la poésie, et les faveurs qu'il répandit sur les littérateurs. Il tenait lui-même à passer pour rhapsode (*rawi*), et les recueils de poésie classique renferment bon nombre de récits et de citations littéraires qui s'appuient sur son autorité. Mais, s'il faut en croire la chronique intime, le puissant monarque n'était pas exempt de certains malaises organiques qui avaient, entre autres

désagréments, celui de rendre son haleine fétide. Ce défaut, joint à une avarice peu digne d'un prince, suscita toutes sortes de railleries et lui valut le sobriquet de *Abou Dzibbân* « l'homme aux mouches », parce que, dit-on, il les tuait d'un souffle. Mobarred cite à ce propos une anecdote qui prouve que le khalife n'obtenait pas toujours de son harem les marques de respect qu'il exigeait de ses sujets : « Un jour qu'il se trouvait au milieu de ses femmes et favorites, il mordit dans une pomme qu'il donna ensuite à l'une de ses épouses légitimes, Lobabeh, fille d'Abd Allah b. Djaʿfar. Celle-ci se fit apporter un couteau : « Qu'en veux-tu faire ? lui demanda le « khalife. — Seulement couper le mauvais. » Abd El-Melik comprit et sur le champ répudia son insolente moitié. Celle-ci, il est vrai, s'en consola en convolant en secondes noces avec un arrière-petit-fils d'Ali (*Kâmil*, p. 360). Le khalife ne négligeait cependant aucun soin pour parer aux ravages des années et conserver le prestige de son rang. Mobarred, dans un autre passage de son *Kâmil*, raconte que lorsque ce prince perdit ses dents, il s'écria : « Je m'en consolerais aisément, n'étaient le prône du vendredi (*khoṭbah*) et les visites au harem ! »

ابو زناد. Voir plus loin, s. v. زناد.

ابو ساسان *Abou Sassân*. Sobriquet de Hodhaïn b. El-Hârith Er-Raḳachi, mort à la fin du Ier siècle de l'hégire, après avoir recueilli plusieurs traditions de la bouche des khalifes ʿOthmân et ʿAli.

Il fut sans doute surnommé de la sorte à cause de son extrême pauvreté et de sa vie nomade. Voir dans les *Séances* de Harîri, éd. de Sacy, p. 573, et dans celles de Hamadâni, éd. de Beyrouth, p. 89, les deux *makamât* intitulées *Sassanyeh*. Il n'est pas hors de propos de relever, au sujet de ce terme d'argot, une conjecture émise par le Cheïk ʿAbdo, le commentateur des Séances de Hamadâni. Ce savant suppose que le nom de *Sassân* fut donné, après la conquête de la Perse, aux mendiants et bohêmes qui vivaient de mendicité, pour accentuer davantage le mépris qu'inspirait aux Musulmans la dynastie persane des Sassanides; la politique des khalifes aurait favorisé l'extension de cette injure qui se transmit dans le langage populaire, etc. C'est trop dire, et nous estimons que l'origine de cette locution ne doit pas être cherchée si loin. La vérité est qu'il se forma dans les contrées orientales du monde arabe certaines confréries de gueux, qui, pour se donner un certain prestige aux yeux de la foule, se faisaient passer pour descendants en ligne directe d'un Sassân le Grand, fils d'Isfendiar, fils de Gustasp (Hydaspes), qui aurait été dépossédé du trône et réduit à la condition de berger, lorsque le roi Bahmân légua sa couronne au fils de la reine Houmaï. C'est ce qui ressort clairement d'une glose de Harîri (p. 20), où Sassân est nommé « le Maître (*oustâd*) des Maîtres et le modèle des filous ».

ابو شَمَقْمَق. Sobriquet du poète Merwân b.

Mohammed, affranchi (*mawla*) de Merwân El-Dja'di, le dernier khalife Omeyyade. Le mot *chamakmak* signifie, d'après le *Tadj*, t. II, p. 54, « long, maigre » et aussi « agile, alerte ». Une anecdote citée par Ibn Khall., t. IV, p. 226, et une autre historiette rapportée par Behâ ed-Dîn (*Anthol. ar.*, t. II, p. 213), prouvent que le poète de ce nom vivait misérablement et que son attachement à la dynastie déchue était la cause du dénuement dans lequel il végéta sous les premiers khalifes Abbassides.

ابو شامة *Abou Châmah.* Sobriquet d'Abou'l-Kasim Mohammed b. Ibrahîm, l'auteur bien connu de la *Chronique des deux Jardins*, dont il a été publié d'amples extraits dans la collection des *Hist. ar. des Croisades*. Cet historien raconte dans l'autobiographie qui termine le complément de sa chronique (*dzeïl*) que le sobriquet d'Abou Châmah lui fut donné à cause d'une grosse lentille qu'il avait sous l'œil droit. Cf. *Hist. ar. des Croisades*, t. V, p. 211. — On cite aussi, sous le surnom de ذو شامة, Hûseïn b. Zikriwaïh, chef des Karmates de Syrie. Dans la *Chronique de Tabari*, 3e série, p. 2216, on trouve le titre *çaheb châmah*, qui a le même sens. Ce révolté faisait croire à ses adhérents que cette excroissance de chair était chez lui un signe prophétique et comme le sceau de sa mission (Ibn Ath., t. VIII, p. 396). — Le même surnom fut donné au traditionniste Abou 'Abd Allah Mohammed b. El 'Abbas, affranchi des Benou Hâchim, qui transmit des hadîth à Ah-

med b. Hanbal, le chef du rite hanbalite (*Kechf*, fol. 24 v°).

ابو صَفيّة. Surnom patronymique d'El-Moghîrah b. ʿAbd Allah b. Abi ʿAḳîl, gouverneur de Koufah sous la juridiction d'El-Haddjâdj. Il supportait difficilement ce surnom et recevait fort mal les plaideurs qui le lui donnaient. Voir à ce sujet une singulière anecdote rapportée dans *Kit. Mahas.*, éd. Schwally, p. 640. Abou Çafyyah, nommé gouverneur de Koufah en 78 H. (697-698 de J.-C.), commanda le corps d'armée envoyé dans le Khârezm en 93 H. (711-712 de J.-C.) et reçut le gouvernement de Nisabour à la même époque. Ibn Ath., t. IV, p. 362, 430 et 450.

ابو العتاهية. Isma'îl b. El-Kâsim, un des meilleurs poètes du IIe siècle de l'hégire (131-213 H. = 748-828 de J.-C.), n'est guère connu que sous le sobriquet d'*Abou 'l-ʿAtâhiyah*, dont le sens paraît avoir embarrassé les biographes. Ibn Ḳot., p. 497, se borne à dire que c'est un *laḳab*, sans autre explication. Ibn El-Athîr (*Morassaʿ*, p. 148) prétend qu'il fut nommé ainsi à cause d'un certain trouble qui se manifestait chez lui : لاضطراب كان فيه. L'explication la plus vraisemblable se trouve dans la longue notice que l'*Agh.* a consacrée à ce poète, t. III, p. 126-183. Le khalife El-Mahdi lui dit un jour : « Tu es un fat, un vaniteux » انت انسان مُتَحَذْلِق مُعَتَّة. Or عتاهية *ʿatâhiyah* signifie « travers d'esprit qui rend

l'homme prétentieux et le porte à se targuer à tort de son mérite ». Ce sens est confirmé par le commentaire que *Lis. ar.* donne au mot حذلق. On voit par là qu'il ne faut expliquer le nom d'*Abou 'l-ʿAtâhiyah* ni par « intrigant » (*Lis. ar.*, p. 75), ni par « fou », comme le veut l'auteur du *Morassaʿ*.

ابو العَيْناء. Abou ʿAbd Allah Mohammed b. El-Ḳasim, littérateur et bel esprit, né à El-Ahwâz en 191 H. = 806-807 de J.-C., mort à Basrah en 282 ou 283 H. = 896-897. — Ce personnage était aveugle : *Abou 'l-ʿAïnâ* n'est donc qu'un surnom qu'on lui donnait par antinomie et un peu aussi par superstition. Au rapport d'Ibn Khall. (t. III, p. 60), il demandait, un jour, au savant philologue Abou Zeïd El-Ançari comment se formait le diminutif du mot عَيْناء féminin de l'élatif أَعْيَن « qui a de grands yeux noirs ». — « عُيَيْنا يا ابا العَينا, c'est ʿ*Oyayna* « homme aux beaux yeux », répondit le grammairien. Ce récit, inventé peut-être par quelque *mûderris* en belle humeur, a du moins le mérite de préciser le sens du surnom. L'auteur du *Kit. el-Mahasin* (éd. Schwally, p. 446) nous apprend que la cécité était un mal héréditaire dans la famille d'Abou 'l-ʿAïna, et que celui-ci expliquait cette fatalité comme un châtiment du ciel, un de ses ancêtres ayant assassiné un descendant d'Ali, par ordre d'un khalife Abbasside.

ابو غَبْشان. C'est un des surnoms du loup parce

qu'il erre غبش pendant les nuits sombres. *Abou Ghabchân* était, aux temps de la *Djâhelyeh*, un Arabe de la tribu de Khozaʿa à qui Holaïl avait confié les clés de la Kaʿaba. Pour s'en emparer, Kossayi eut recours à la ruse; il enivra le malheureux gardien et, profitant de son ébriété, il lui enleva les précieuses clés. De là les deux proverbes usités: « Plus sot qu'Abou Ghabchân », et « Marché d'Abou Ghabchân (marché de dupe) ». Cf. C. de P., *Essai*, t. I, p. 233; *Morassaʿ*, p. 165; Meïd., *Prov.*, t. I, p. 191.

ابو الغُول « le père de l'ogre, ou de la ghoule ». Ainsi fut surnommé un poète de la tribu des Benou Ṭohayah بنو طهية; son prénom patronymique était Abou 'l-Bilâd. Quant au sobriquet peu flatteur d'*Abou 'l-Ghoul*, le poète le devait à une aventure qu'il eut avec un être fantastique de la race des génies malfaisants. Il y fait lui-même allusion dans le *beït* suivant :

رَأَيْتُ الغُولَ تَهْوِى جُنْحَ لَيْلٍ بسَهْبٍ كَالْعَبَايَةِ صَحْصَحَانِ
فَقُلْتُ لَهُ كلانا نِضْوُ أَرْضٍ أَخو سَفَرٍ فَصَدِّى عن مَكانِى

« J'ai vu accourir un ogre aux heures de nuit, dans une plaine large et unie comme un *abayè* (sorte de manteau de voyage).

« Et je lui dis : « Nous sommes l'un et l'autre des voyageurs « épuisés de fatigue; va-t-en d'ici mourir de soif! »

Dans le *Khiz.*, t. III, p. 118, ces vers sont suivis de deux autres très altérés dans l'édition de Boulak. —

D'après Ibn Ḳotaïbah (éd. de Goeje, p. 256), le sobriquet d'*Abou 'l-Ghoul* était donné à un poète de la tribu des Benou Nehchal, nommé ʿIlba b. Djawhar.

ابو قِرْبَة. La *ḳirbah* est l'outre de cuir cousue d'un seul côté dans laquelle les nomades versent leur eau ou leur lait. Le surnom de « l'homme à l'outre » est resté comme un titre de gloire à El-ʿAbbas, un des fils du khalife ʿAli. Lorsque le malheureux Ḥûseïn fut traqué dans le désert de Kerbelâ par l'armée de Yezîd, El-ʿAbbas, qui avait suivi son frère dans la mauvaise fortune, exposait tous les jours sa vie pour aller puiser de l'eau au Tigre, et l'apporter à Ḥûseïn blessé et mourant de soif. Cf. Ṭab., 2e série, p. 313; Ibn Ath., t. IV, p. 45; *Morassaʿ*, p. 175.

ابو القُرون « le père des siècles ». Surnom d'un personnage, d'existence très incertaine, que les légendes musulmanes placent dans les temps fabuleux de ʿAd et de Thamoud; il aurait vécu jusqu'à l'âge de 360 ans. Cf. Goldziher, *Kit. el-Moʿammarîn*, Introd., p. xxxiv.

ابو القُنْدَين. *Ḳoundeïn* est le duel du mot قُند, expliqué dans *Lis. ar.*, par الخصية الكبيرة; inutile d'entrer dans plus de détails. Ce qu'il y a de plus intéressant dans ce sobriquet, c'est qu'il est donné à ʿAbd el-Melik El-Asmaʿyi, le plus célèbre et le plus érudit des philologues du iie siècle H. (739-831 de J.-C.), rhapsode à la mémoire merveilleuse à qui l'on doit les

meilleures traditions sur la poésie anté-islamique. Une conformation physique tout exceptionnelle lui avait valu cette bizarre appellation. C'est ce qu'affirme Ibn Sîdah, cité par *Miz.*, t. II, p. 216 : قالوا كُنِيَ بذلك لعظم خصييه.

ابو مُرّة « le père de l'amertume, ou du malheur ». Surnom que les Musulmans donnent à Iblis (le diable). Au contraire ذو مِرّة, dont il est parlé dans le Koran, LIII, 6, signifie « l'être intelligent et fort », et selon les exégètes du livre saint, il s'agit dans ce passage de l'ange Gabriel apportant la révélation à Mahomet. Cf. BEÏDHAWI, II, p. 292 ; HARÎRI, *Séance*, 46, éd. de Sacy, p. 529.

ابو نواس. S'il faut en croire certains biographes arabes, *Abou Nowâs*, le grand poète du IIe siècle de l'hégire (145-196 ou 198), c'est-à-dire du VIIIe siècle de notre ère, aurait été surnommé ainsi à cause des deux boucles de cheveux qu'il laissait pendre sur ses épaules. Et, en effet, les historiens arabes expliquent de la même manière le nom du prince himyarite Dzou Nowâs (voir plus loin le mot الخدودىّ), qui se signala par la cruauté avec laquelle il persécuta les Chrétiens de Nedjrân (C. DE P., *Essai*, t. I, p. 138 et *passim.*; cf. *Khiz.*, t. I, p. 169). Mais ce qui rend cette explication incertaine, c'est qu'elle ne se trouve pas chez les auteurs les plus dignes de confiance, tels que Ibn Ḳotaïba et l'*Aghâny*.

ابو هُرَيْرَة « l'homme à la petite chatte », Abd er-Rahman (?) Ibn Çakhr Ed-Dawsi. Par le nombre et l'importance des hadîth qui émanent de lui, il peut être considéré comme un des pères de l'école traditionniste; il aurait reçu ce sobriquet du Prophète qui le surprit plus d'une fois à jouer avec un jeune chat blotti dans son giron (*Mostaṭraf*, II, p. 23).

أُتْرُجَّة. Daoud b. ʿYsa b. Mousa, descendant direct d'El-ʿAbbas, fut surnommé *Outroudjeh* « le citron », à cause de son teint jaune et bilieux. Fidèlement attaché à la cause des khalifes Abbassides, il prit part, en 190 H. (806 de J.-C.), au siège d'Héraclée sous les ordres d'Haroun ar-Rachîd. Il fut pendant plusieurs années gouverneur de la Mecque et *Emîr el-Haddj*. Lorsque la guerre éclata entre Emîn et Mamoun, il se déclara pour ce dernier et proclama la déchéance d'Emîn à la Mecque, puis dans toute l'Arabie méridionale. Confirmé dans son autorité par le khalife Mamoun, il conserva le titre d'*Emîr* des deux villes saintes et résida à la Mecque jusqu'en 199 H. (814-815 de J.-C.). Mais quand la révolte d'Ibn Ṭabâṭabâ éclata et que la Mecque fut occupée par les troupes d'Ibn Seraya, Daoud, ne voulant pas que le territoire sacré fût souillé du sang musulman, abandonna la ville aux rebelles et s'enfuit en Irak (Ibn Ath., t. V, p. 313; VI, 134-216). Dans le *Kechf*, fol. 4 r°, le surnom d'*Outroudjeh* est attribué à Abou Mousa ʿYsa ben Khochnâm خشنام.

أَثْرَم « le brêche-dents ». Sobriquet d'Abou'l-Hasan ʿAli, fils d'El-Moghîrah, grammairien et dialecticien qui jouit d'une certaine vogue au IIIe siècle de l'hégire. Il mourut en 220 H. (839 de J.-C.). Cf. *Fihrist*, p. 87; *Nodjoum*, t. II, p. 655.

أَجْدَعُ « le mutilé ». Sobriquet donné au père d'un ancien traditionniste, Abou ʿAïchah El-Masrouḳ. Voir مسروق.

أَخْثَم « l'édenté ». Sinân b. Khalid el-*Minḳari* fut surnommé ainsi parce que Ḳaïs b. Asem lui cassa une dent d'un coup d'arc après la deuxième journée de Kolab. C. DE P., *Essai*, t. II, 587; BOUCHER, *Diwân de Farazdak*, p. 355.

أَحْنَف « le pied bot ». Surnom d'Abou Bekr Çakhr b. Ḳaïs, un des *tabi* ou successeurs des Compagnons de Mahomet. Attaché à la cause d'Ali b. Abi Ṭalib, il laissa plusieurs traditions provenant de ce khalife, ainsi que d'Omar et d'Othmân ses prédécesseurs. La sagesse d'*El-Ahnef* a passé en proverbe et l'on cite de lui une foule d'axiomes qui sont la monnaie courante des traités de morale musulmane. Ce personnage était d'ailleurs fort disgracié de la nature : outre son infirmité de naissance, il avait les dents enchevêtrées, la tête chauve et le menton fuyant; pour comble de disgrâce, il perdit un œil au siège de Samarcande en 54 H. (= 675 de J.-C.). Cf. *Kechf*, fol. 4 v° et voir سادات طُلس.

أَحْوَص. Le poète ʿAbd Allah b. Mohammed El-Ansari (mort en 110 = 718 de J.-C.), ami et compagnon d'exil d'Omar b. Abi-Rebyʿah, fut surnommé *El-Ahwaç* parce qu'il avait les yeux petits et clignotants. Cf. *Khiz.*, t. I, p. 232; *Agh.*, t. IV, p. 40 et VI, p. 52; Ibn Ḳot., 329-332. Voir aussi *Journal asiatique*, VIe série, 1873, p. 452.

أُخْدُودِيّ « le fossoyeur ». Surnom du tobbaʿ Dzou Nowâs qui, après s'être emparé par trahison de la ville de Nedjrân, fit creuser de larges fossés dans lesquels il brûla vifs les chrétiens de cette ville (vers l'an 529 de J.-C., selon C. de P., *Essai*, t. I, p. 128.) Cf. *Prairies d'or*, t. I, p. 129, et *Khiz.*, t. I, p. 357.

أَخْضَر. On sait que le mot *akhdhar* qui signifie ordinairement « vert » a aussi le sens de « tirant sur le noir ». Surnom d'El-Fadhl b. el-ʿAbbas b. ʿOṭbah b. Abi Leheb, poète hachémite, qui vécut au Ier siècle de l'hégire et célébra les khalifes Omeyyades, principalement ʿAbd el-Melik b. Merwân. Dans l'intéressante notice de l'*Agh.* qui lui est consacrée (t. XV, p. 2-10), on trouve plusieurs traits curieux sur l'avarice de ce poète, l'histoire de ses rapports avec la cour de Damas, et d'autres particularités dignes d'être signalées. El-Akhdhar était petit-fils d'une Éthiopienne, ce qui explique la couleur foncée de son teint et le sobriquet sous lequel il est connu. Lui-

même en fait l'aveu, tout en revendiquant son origine arabe :

وَأَنَا آبنُ الاخْضَرِ مَن يَعْرِفُنِى   أُخْضَرُ الجِلْدَةِ مِن بَيْتِ العَرَب

« Je suis fils de noir, on me connaît pour tel; je suis noir de peau, mais issu d'une famille arabe. »

Dans le *Lataïf*, où ce vers est cité autrement, je crois qu'il faut ajouter ابن au premier hémistiche d'accord avec l'*Agh*. Sur le mariage de l'esclave éthiopienne, grand'mère du poète, et sur la fin tragique de ʿOtbah, relaps à l'islam et maudit par le Prophète, voir la notice en tête du tome XV de l'*Aghâny*.

أَخْطَل. Ghyath ed-dîn b. Hârith *el-Akhtal*, un des plus grands poètes, si ce n'est le plus grand, du 1er siècle de l'hégire. On n'est pas d'accord sur le sens à attribuer à son surnom : on l'explique ordinairement par « aux oreilles flasques et pendantes ». Mais ce n'est sans doute pas à cause de cette particularité physique que le poète reçut et resta généralement connu sous le sobriquet en question. Il ne faut pas oublier que le mot *akhtal* a aussi le sens de « bavard, inconsidéré, etc. »; *Agh.*, t. VII, p. 170, considère ce mot comme synonyme de سَفِيه. Ce fut l'épithète que Kaʿb b. Djoʿaïl lui infligea dans une satire contre le jeune poète qui avait eu le tort de l'attaquer, et il est vraisemblable qu'elle resta dès lors attachée à son nom. (Voir ci-dessous دوبل.) Cf. *Agh.*, t. V, VII et X; *Journal asiatique*, IIe Série, t. XIII et XIV;

IXe Série, t. IV; *Khiz.*, t. I, p. 220; *Miz.*, t. II, p. 217. Sur la vie et le diwân d'El-Akhṭal, voir l'édition complète qui a été publiée à Beyrouth par le P. Salhani, en 1891.

أَخْفَش. D'après les dictionnaires indigènes *Sahâh*, *Tadj* et *Lis. ar.*, *Akhfach* se dit de « celui qui cligne des yeux pour mieux voir ». C'est un surnom qui se rencontre assez souvent dans l'ancienne littérature arabe. Il a été porté, entre autres, par les trois personnages suivants : 1° El-Akhfach el-akbar, c'est-à-dire l'aîné des Akhfach, qui fut le maître du grammairien Sibaweïhi et d'Abou ʿObeïdah; la date de sa mort est incertaine; 2° le moyen El-Akhfach (*el-awsaṭ*), mort vers l'an 215 de l'hégire (830 de J.-C.), passe pour le plus érudit des trois, du moins fut-il le rival de Sibaweïhi; 3° El-Aṣghar, le jeune, philologue et poète, contemporain d'Ibn er-Roumi (voir ce nom). La notice de deux de ces homonymes est donnée par Ibn Khall., t. I, p. 372 et t. II, p. 244; voir aussi *Anthol. ar.*, t. VII, p. 535. On trouve en outre dans le *Mizhar*, p. 228, la liste de dix savants qui portent le même surnom.

أَراقم « les serpents ». *Araḳim* est le pluriel de *arḳam* qui se dit d'un serpent à taches blanches et noires, dont la morsure passe pour être très dangereuse. C'était le surnom de six familles appartenant à la tribu de Taghlib, à savoir : les Benou Djocham, les B. ʿAmr, les B. Mâlik, les B. Ṭaʿlabah, les B.

Moʿawyah et les B. Hârith. Leur père commun était Bekr b. Hobaïb, arrière-petit-fils de Ṭaghlib b. Waïl. Le *Sihâh*, le *Tadj* et Ibn Doreïd donnent des explications assez vagues de ce surnom qui rappelle sans doute la coutume du tatouage très usitée parmi ces tribus; à moins qu'on ne veuille y chercher un argument de plus en faveur du totémisme. Dans le passé fabuleux où vécurent les Amaliḳa, on retrouve le nom de Arḳam que C. de P. identifie avec le Rekem ou Arkem de la Bible. *Essai*, t. I, p. 21 et suiv., t. II, p. 205; cf. *Khiz.*, t. IV, p. 337. Le même surnom se lit dans le vers suivant d'une poésie de Hârith b. Hillizah de la tribu des B. Bekr, *ḳaçideh* qui figure dans plusieurs manuscrits des *Moʿallaḳat* :

وأتانا من الحوادث والأنباء خطبٌ نُعْنَى به ونُساء

أنّ إخواننا الأراقمَ يغلو ن علينا في قيلهم إحفاء

« Une nouvelle grave nous arrive qui nous inquiète et nous plonge dans l'affliction : nos frères les *Araḳim* sont irrités contre nous et nous insultent sans trêve dans leurs discours. » (Cf. Arnold, *Septem Mo'all.*, p. 171.)

Le poète fait allusion dans ce passage à une querelle qui éclata entre les B. Bekr et leurs cousins les B. Taghlib; ce sont ces derniers qu'il désigne par le surnom d'*Araḳim*. Voir *Essai*, t. II, p. 367; *Khiz.*, t. IV, p. 337.

أرقط. Hâmid b. Mâlik b. Ribʿy, poète contemporain des premiers Omeyyades, fut surnommé

Arkaṭ parce qu'il avait la peau parsemée de taches noires et blanches. La même épithète désigne la panthère et une espèce de mouton à la toison bigarrée. *Agh.*, t. II, p, 46, cite de ce personnage des traits de rapacité extraordinaires. C'est un des quatre avares célèbres dans la légende arabe; les trois autres sont El-Hoṭeyyah, Abou'l-Aswad ed-Douali et Khalid b. Çafwân. Voir sur ces personnages le *Kitab-el-Boukhalâ*, publié par Van Vloten, Leyde, 1900. D'après le *Khiz.*, t. II, p. 454, Hamid el-Arkaṭ est quelquefois confondu avec un autre poète aussi peu connu et dont le surnom patronymique est *Abou Bedjeleh*.

أَزْوادُ الراكب. Voir زُوّادُ.

أُسْتَاذ. Le mot persan *oustâd*, dont la signification ordinaire est celle de « maître, professeur », a reçu en passant dans l'arabe des acceptions différentes. On appelait ainsi certains eunuques qui, d'abord précepteurs de princes, arrivèrent au rang de premier ministre. Voir sur les fonctions du *Oustâd-dâr* : Quatremère, *Mamlouks*, t. I, p. 25 et suiv., et sur les diverses significations de *oustâd*, *Chrest. ar.*, t. II, p. 154, et Dozy, *Suppl.*, s. v.

أَسَدُ الله « le lion de Dieu ». Hamzah b. ʿAbd el-Moṭṭalib, oncle paternel du Prophète, après avoir embrassé l'islam dès les premières années de la prédication, combattit avec intrépidité pour la religion

nouvelle, se signala surtout à la journée de Bedr, et fut tué à Ohod par le nègre Wahchi (chawâl, an 3 H.). En apprenant la mort de ce vaillant défenseur de la foi, Mahomet annonça que Hamzah, « le lion de Dieu et du Prophète », venait de prendre place parmi les élus dans le septième ciel (C. de P., *Essai*, t. III, p. 110.)

أَسْعَرُ « l'incendiaire ». Marthad, fils de Abou Homrân el-Djoʿfi, surnommé ainsi à cause de ce vers

فَلا يَدْعُنِى قَوْمِى لِسَعْدِ بْنِ مَالِكٍ
لَئِن أَنا لم أُسْعِرْ عَلَيهِم وَأُثْقِبِ

« Que ma tribu ne me revendique plus parmi les descendants de Saʿd b. Malik, si je n'allume parmi eux (parmi mes ennemis) les flammes de l'incendie. » (Ibn Doreïd, *Ichtikak*. p. 243.)

Le même vers est cité dans *Lis. ar.*, avec la variante لآل au lieu de لسعد.

أَسْلَعُ. Parmi les lexicographes, les uns traduisent ce mot par « lépreux ou scrofuleux », les autres par « goîtreux ». Surnom de Maïmoun b. Charîk, de la tribu de Temîm. S'il ne figure pas parmi les Compagnons du Prophète, on lui doit quelques hadîth. Voir *Lis. ar.*, s. v. سلع; dans cet ouvrage le surnom d'*El-Aslaʿ* est porté par un arabe de la *Djâhelyeh* nommé ʿAmr. b. ʿOdas ابن عدس.

أَشَجُّ « le balafré ». Plusieurs personnages histo-

riques ont reçu ce surnom : 1° Ḳaïs, fils de Ma'di-Karib, fondateur de la seconde dynastie des princes kindites, au commencement du Ier siècle de l'ère chrétienne. Il avait reçu une grave blessure au visage pendant une de ses razzias (*Khiz.*, t. I, p. 545; *Kechf*, fol. 4 v°). — 2° 'Othmân b. el-Khaṭṭâb, b. Abi Dounya, mort en 327 de l'hégire (938-939 de J.-C.), plus que centenaire. Il prétendait avoir connu 'Ali et reçu de lui plusieurs traditions; toutefois son témoignage est considéré comme douteux (Ibn Ath., t. VIII, p. 268; Goldziher, *Moham. Studien*, t. II, p. 171). — 3° Le khalife omeyyade 'Omar b. 'Abd El-'Azîz, qui régna de 99 à 101 de l'hégire, surnommé « le balafré des Benou Omeyyah », ou « le balafré de Ḳoreïch », à cause d'une cicatrice au front provenant d'une ruade de cheval, quand il était enfant. Ce fait est consigné dans les chroniques arabes, mais avec de nombreuses variantes sur le surnom. Cf. Becker, *Ibn Gauzi's Manaqib 'Omar*, Leipzig, 1899, p. 17.

أَشْعَث « qui a les cheveux poudreux et en désordre ». Parmi les Arabes qui ont reçu ce surnom, on cite comme un des plus connus Ma'di-Karib b. Ḳaïs, de la maison royale de Kindah. Né vers l'an 598 de notre ère, il embrassa l'islamisme avec tous les gens de sa famille, l'an 10 de l'hégire. Il abjura peu de temps après et ne rentra dans le sein de l'islam que sous le khalifat d'Abou Bekr. Il prit part à la conquête de la Perse, devint un des gouverneurs de

l'Azerbaïdjân sous le règne d'Othmân, et mourut en 42 de l'hégire, quelques jours après l'assassinat d'Ali. Voir C. de P., *Essai*, t. II, p. 383; *Khiz.*, t. II, p. 465.

أشدق, litt. : « qui a la bouche grande et de fortes lèvres »; au figuré : « grand parleur ». Parmi les personnages qui ont reçu ce sobriquet, il faut citer surtout ʿAmr b. Saʿïd b. El-Assi, qui fut gratifié de l'épithète de « bavard » par le khalife Moʿawyah. ʿAmr est classé dans la seconde série des compagnons du Prophète; il prit part, à côté d'Amrou, à la conquête de l'Égypte; en 69 H. (688-689 de J.-C.), il fut mis à mort par le khalife ʿAbd el-Mélik contre lequel il s'était révolté. Cf. Ibn Ath., t. IV, p. 245 et suiv.; *Nodjoum*, t. I, p. 204; *Kechf*, fol. 4 v°; *Mostaṭ.*, t. II, p. 25.

أشعرى. C'est par ce surnom ethnique qu'on désigne ordinairement le docteur Abou'l-Hasan ʿAli *el-Achʿari*, le véritable fondateur de l'orthodoxie musulmane, qu'il édifia sur les ruines de la libre pensée mouʿtazélite. Il devait son surnom à sa descendance paternelle; un de ses aïeux Nabṭ b. ʿOudad avait reçu le sobriquet d'*el-achar* « le chevelu », parce que, selon une légende de famille, il était venu au monde la tête couverte de cheveux. Né à Basrah en 270 H. (883-884 de J.-C.), Achʿari mourut en 331 selon les uns, en 340 selon les autres (942-951 de J.-C.). Voir Ibn Khall., t. II, p. 227.

أَصْبَغ. Khâlid b. Dja'far, b. Kilâb etait surnommé *el-Açbagh*, parce qu'il avait au front une large taie qu'il s'efforçait de dissimuler à l'aide d'une teinture (*çibgh*). Voir *Kechf*, fol. 4 v°.

أَصَمّ « le sourd », surnom de Mâlik b. Djanâb El-Kelbi. Lui-même fait allusion à l'infirmité dont il était atteint, dans le vers suivant :

أَصَمُّ عَنِ ٱلْخَنَا إِنْ قِيلَ يَوْمًا ۝ وَفِي غَيْرِ ٱلْخَنَا أُلْفَى سَمِيعَا

« Je suis sourd aux paroles obscènes, lorsqu'on les prononce; mais, pour tout ce qui n'est pas obscène, on me trouve l'oreille fine. » (*Miz.*, p. 221; *Kechf*, fol. 4 v°.)

Le *Tadj*, t. VIII, p. 371, cite parmi les savants docteurs qui étaient surnommés *el-Açamm* : 'Abd Allah b. Rib'i el-Dobeïri; Abou'l-'Abbas Mohammed b. Yakoub, traditionniste mort en 346 H. (937-938 de J.-C.) à Nisabour, et qui « à la suite de ses longs voyages et des fatigues qu'il avait endurées, n'entendait même pas braire un âne (*sic*) »; Abou Dja'far Mohammed el-Asterâbâdi, traditionniste réputé.

أَعْجَم. Zyâd b. Sūleïmân (var. b. Djâbir), poète du 1er siècle de l'hégire, *mawla* de la famille d'Abd el-Kaïs, était d'origine persane; il naquit selon les uns, à Istakhr, selon les autres, à Isfahân. Il ne parvint jamais à prononcer correctement certaines lettres de l'alphabet arabe, telles que le ح et le ق. De là son surnom *el-A'djem* « l'étranger, ou le barbare ». —

Contemporain du poète Farazdaḳ, il eut l'audace d'attaquer ce terrible adversaire et, au lieu de lui envoyer le cadeau qu'il lui avait promis, il composa contre lui une pièce de vers injurieux. Sa témérité lui réussit; Farazdaḳ, après avoir lu le pamphlet, se borna à dire : « Tant que cet homme vivra, je n'attaquerai pas la tribu d'Abd el-Ḳaïs dans mes vers. » Voir la notice spéciale dans *Agh.*, t. XIV, p. 102-109; Ibn Ḳot., p. 207-260; *Khiz.*, t. IV, p. 193.

أَعْشَى « qui a la vue faible ». Plusieurs docteurs qui se sont distingués dans l'étude des traditions, ont été surnommés *el-Aʿcha*. Dans le *Mizhar* de Soyouṭi, t. II, p. 229, on trouve une liste de dix-neuf personnages, littérateurs, traditionnistes ou autres, portant ce surnom. Citons Yaʿḳoub b. Khalifah, et le poète El-Aʿcha Maïmoun b. Ḳaïs, poète qui vivait du temps du Prophète. Mais ce dernier, dans la notice que lui consacre Ibn Ḳot., p. 135, est surnommé *Abou Baçîr* (voir ابو بصير), et l'auteur affirme qu'il était aveugle. (Voir صنّاجة.)

أَعْصُر. Surnom de Mūnebbih b. Saʿd b. Kaïs b. Aylân, auteur de ce beït où se trouve le mot *aʿçour*, pluriel de عَصْر :

قالَتْ عُمَيْرَةُ ما لِرَأْسِكَ بَعْدَ مَا
نَفِدَ الشَّبابُ اَتَى بِلَوْنٍ مُنْكَرِ

أعُمَيْرَ أَنَّ أباكَ شَيَّبَ رَأْسَهُ
مَرُّ الليالى وَٱخْتلافُ الأعْصُرِ

« ʿOmaïrah me dit : « Pourquoi, depuis que ta jeunesse s'est « évanouie, pourquoi cette canitie odieuse qui couvre ta tête ? »
« Chère ʿOmaïrah, c'est le passage des nuits et la succes- « sion des années qui ont blanchi la tête de ton père. »

Ibn Ḳot., qui cite ces vers, p. 36, ajoute que Mûnebbih, poète des âges primitifs من اوائل العرب, était peu fécond et ne faisait que des vers de circonstance; cf. *Agh.*, t. XIV, p. 88. Ce personnage fut le chef des familles de Bâhilah et de Ghani, deux branches de la grande tribu de Ḳaïs-Ailân (C. de P., *Essai*, t. II, p. 476; *Lis. ar.*, s. v. عصر). *Miz.*, t. II, p. 218, ne donne que le second vers, avec cette variante au premier hémistiche du second vers : أعمير ان اباك غيّر لونه. Le *Tadj*, III, 417, lit أبُنَيَّ au lieu de أعُمير.

أَعْمَش. Abou Mohammed Sûleïmân b. Mihrân, imam très versé dans la science des hadîth, mort en 148 ou 149 H. (765-766), fut surnommé *el-ʿAmach*, parce qu'il avait les yeux larmoyants ou chassieux. Voir sa notice dans Ibn Khall., t. I, p. 589.

أَعْلَم « qui a la lèvre supérieure fendue ou en forme de bec de lièvre ». Le sens de cette épithète est confirmé par le vers suivant tiré de la *Moʿallaḳa* d'Antarah :

وَحَلِيلِ غَانِيَةٍ تَرَكْتُ مُجَدَّلاً تَمْكُو فَرِيصَتُهُ كَشَدْقِ الاعْلَمِ

« Souvent j'ai laissé l'époux d'une jeune beauté, étendu dans la poussière avec une blessure dont le sifflement semblait sortir d'une lèvre fendue. » (*Mo'all.*, éd. Arnold, p. 158; cf. Nöldeke, *Fünf Mo'allakât*, p. 19, v. 41; voir ci-dessus : افلج.)

Ont porté le surnom d'*el-A'lam* : 1° Yousouf b. Sûleïmân Chantamari (de Sainte-Marie en Espagne), littérateur bien connu (410-476 H. = 1019-1083 de J.-C.); voir sa notice dans Ibn Khall., t. IV, p. 415; 2° Ibrahîm b. Kasim el-Batalyousi, c'est-à-dire originaire de Badajoz en Espagne; voir *Miz.*, p. 228.

أَعْيَاص, pluriel de عِيص, nom dont l'origine est incertaine. Les anciennes traditions de la *Djâhelyeh* mentionnent sous le nom collectif de *A'yass* quatre Koreïchites, fils d'Omeyyah b. 'Abd Chems, à savoir : El-'Ass, Abou'l-'Ass, El-'Yss et Abou'l-'Yss, qui se signalèrent pendant la guerre de Fidjâr (C. de P., *Essai*, t. I, p. 323). Le commentaire du *Hamasa*, p. 297, explique le mot *'yss* par « noble d'origine » : كريم الاصل.

افلج « qui a la lèvre inférieure fendue », surnom d'Ibn el-Ko'aïs ابن القعيس, un des compagnons (*aç'hab*) du Prophète (*Biogr. dict.*, p. 161). Le sens exact des mots *'alam* et *afladj* est précisé dans un passage très curieux du *Kit. el-Mahasin*, éd. Schwally, p. 449.

أُفْنُون. Çoraïm b. Maʿchar le Ṭaghlébite, surnommé *Ofnoun*. Il n'est pas facile d'indiquer avec certitude le sens de ce *laḳab* tiré d'un vers attribué à ce personnage. Voici comment il est cité dans *Laṭaïf*, p. 19 :

مَنَّيْتَنا ٱلوُدَّ يا مَضْنُونُ مَضْنُونا
أَزْمانُنَا إِنَّ لِلشُّبَّانِ أُفْنُونا

« Ô Maḍnoun, tu nous fais espérer ton amitié, mais nos moments sont précieux et la jeunesse est volage. »

Ce vers, que je ne traduis que par conjecture, est cité dans le *Khiz.*, t. IV, p. 460; la deuxième moitié du deuxième hémistiche seule se lit dans Ibn Doreïd, p. 203, avec une indication assez vague sur le mot *ofnoun*. Ibn Ḳot., p. 248, donne quelques vers de ce poète inconnu et ajoute qu'il périt de mort violente dans une localité de Syrie nommée *Ilahah* الاهة. Ce nom est cité dans un fragment attribué au même poète :

كَفَى حَزَنًا أَنْ يَرْحَلَ الرَّكْبُ غادِيا
وَأُتْرَكَ فِى أَعْلَى الِاهَةَ ثَاوِيا

« Quelle plus grande douleur que d'être enterré sur les hauteurs de *Ilahah* lorsque demain la caravane s'éloignera ! »

Cf. *Moʿdjem*, t. I, p. 347, où se lit le même récit avec des variantes peu importantes; voir aussi *Kechf*, fol. 5 v°, et *Miz.*, t. II, p. 219.

أَفْوَهُ, litt. : « qui a la bouche grande ». Le surnom *El-Afwah* est donné à un poète de la *Djâhelyeh*, Abou Rebyʿah Çalat b. ʿAmr El-Awdi, de la tribu de Madhedj. Il exerçait une grande autorité dans son douar par la sagesse de ses conseils et le mérite de ses poésies. L'*Agh.*, t. XI, p. 44-46, donne sa notice.

أَقْرَعُ « le chauve ». Firâs (le lion) b. Habis b. ʿYkal *El-Akraʿ*, de la grande tribu des B. Temîm; cette origine lui valut l'honneur d'être loué par le poète Farazdak qui, lui aussi, se rattachait aux B. Temîm par les B. Dârim. El-Akraʿ qui avait embrassé l'islamisme de bonne heure et pris part à plusieurs journées célèbres, entre autres à la bataille de Honaïn, fut un de ceux dont Mahomet chercha à se concilier l'amitié (مؤلّفة قلوبهم), en leur accordant une part considérable du butin. Après la mort du Prophète, El-Akraʿ se déclara d'abord contre Abou Bekr, mais bientôt réduit à l'obéissance, il servit sous les ordres de Khâlid, se distingua à la prise de Damas, et périt au cours d'une expédition dans le Djouzdjân. Cf. C. DE P., *Essai*, t. III, p. 261, 345 et 412; *Khiz.*, t. II. p. 397; *Beladori*, p. 66 et 407.

Le surnom d'*El-Akraʿ* est donné aussi à El-Achyam b. Moʿadh b. Sinân, auteur de ce *beït* contre Moʿawyah b. Kochaïr :

مُعاوِىَ مَن يَرْقيكُمُ إن أصابَكم شَبا حَيَّةٍ ممّا عَدا القَفْرَ أقْرَعُ

« Moʿawyah, de qui vous viendra le charme préservateur, si

vous êtes atteints par la morsure du serpent *chauve* qui voyage à travers le désert ? »

Miz., p. 220; *Tadj*, t. V, p. 466, et *Lis. ar.* lisent aussi شبا; cf. *Kechf*, fol. 5 r°.

أُقَيْشِر, diminutif de اقشر « qui a la peau rouge et le teint brûlé ». Le personnage à qui s'applique ce sobriquet, et dont le vrai nom était Moghîrah b. ʿAbd Allah b. Moʿridh معرض, était né à Koufah avant la mission de Mahomet et parvint à un âge très avancé. Musulman d'une orthodoxie suspecte, ivrogne, sans frein dans l'expression de ses rancunes, il était redouté à cause de la violence de ses satires. L'*Agh.*, t. X, p. 85-97, donne sa notice; quelques extraits de ses poésies sont cités par Ibn Ḳot., p. 352; voir aussi *Khiz.*, t. II, p. 280. D'après le *Kit. el-Mahasin*, p. 640, le sobriquet d'*el-Oḳaïcher* sonnait mal aux oreilles du poète, et à un Arabe qui le lui avait donné, il répondit par ce *beït* insultant :

أَتَدْعُونِى الأُقَيْشِرَ ذاكَ إِسْمِى وَأَدْعُوكَ ٱبْنَ مُطْفِئَةِ السِّرَاجِ
تُنَاجِى خِلَّهَا بِاللَّيْلِ سِرًّا وَرَبُّ النَّاسِ يَعْلَمُ مَنْ تُنَاجِى

« Tu m'appelles El-Oḳaïcher (le rougeaud), et tu prétends que tel est mon nom. Moi, je t'appelle le fils de celle qui éteint la lampe,

« De celle qui chuchote toute la nuit avec son amant, et Dieu sait quel est ce confident ! »

آكِلُ المُرَارِ « le mangeur de *morâr* », surnom de

Hodjr, fils de ʿAmr le Kindite, chef d'une puissante tribu qui régna dans le Nedjd au vᵉ siècle de l'ère chrétienne. Une légende arabe raconte qu'il reçut ce surnom, soit parce que dans ses transports de colère sa bouche écumait comme celle du chameau « qui a mangé du *morâr* », soit parce qu'en apprenant la trahison de Hind, sa femme, il se mit à mâchonner des brindilles de cette plante (*Agh.*, t. VIII, p. 62 et XV, p. 87). D'après Ibn Baïṭar, le *morâr* est une plante épineuse d'une amertume très prononcée; le Dʳ Leclerc l'identifie avec la centaurée calcitropa (*Notices et Extraits*, t. XXVI, p. 305).

اكثم. *El-Aktsam*, fils de Saïfi, cheïkh réputé pour sa prudence et son équité qui lui valurent le titre de *Cadi des Arabes*. Il vivait vers la fin de la *Djâhelyeh* et devait, dit-on, son surnom d'*El-Aktsam* à sa vigueur physique (*Agh.*, t. XV, p. 73; C. de P., *Essai*, t. II, p. 579 et suiv.). — On connaît un autre personnage du même nom, Yahya b. El-Aktsam, docteur musulman qui remplit les fonctions de grand juge (*Ḳadhi el-Ḳoudhât*) sous le règne d'El-Mamoun (*Biogr. Dict.*, t. IV, p. 33-50).

إِمَامُ الحَرَمَيْن. Le docteur Chafeyte Abou'l-Maʿâli ʿAbd El-Melik, né dans la province de Neïsabour (Nichapour, Khorassân) en 419 H. (1028 de J.-C.), et mort dans cette même région en 478 H. (1085 de J.-C.), est ordinairement cité sous le titre de

« Imâm des deux villes saintes », parce qu'il résida alternativement, pendant quatorze ans, à la Mecque et à Médine (Ibn Khall., t. II, p. 120).

أُمّ البَنين « mère des fils (illustres) ». Ce surnom, qui est considéré par les Arabes comme un titre de noblesse, a été porté par plusieurs femmes que leur naissance et leurs vertus distinguèrent de la population ordinaire des harems. Telle est, par exemple, la fille de Reby'ah b. 'Amr, dont le nom a passé en proverbe : انجب من امّ البنين. Elle donna le jour à de vaillants guerriers, entre autres, 'Amir, dit le « jouteur de lances » *mola'ib el-esinneh*, Ṭofaïl dit le « cavalier de Ḳourzoul » (قرزل était le nom de son cheval), et d'autres paladins qui ont illustré l'histoire des temps héroïques de l'Islam. — *Oumm el-benîn* est aussi le nom d'une fille d'Abd el-'Azîz b. Merwân et femme de Welîd II, célèbre par la fière réponse qu'elle adressa au terrible El-Haddjâdj, etc. Cf. Meïdâni, t. I, p. 256; *Agh.*, t. XIV, p. 93; Maçoudi, *Prairies*, t. V, p. 366. — On peut rapprocher de ce surnom l'épithète منجبات *mûndjibât* « les nobles femmes », mères de guerriers célèbres dans les souvenirs de l'Arabie préislamique.

امير المؤمنين. Le titre de « Prince des Croyants », réservé aux khalifes considérés comme chefs de la communauté musulmane, est donné par exception à un traditionniste éminent 'Abd Allah b. Zakwân

qui reçut aussi le sobriquet d'*Abou Zinâd* « l'homme au briquet ». (Voir زناد.)

أَمِين. 1° Abou 'Obeïdah 'Amir b. el-Djerrâh fut surnommé *Emîn* par le Prophète lui-même qui le désigna aux néo-convertis en disant : هذا امين هذه الامّة « Voici l'homme de confiance de cette nation », c'est-à-dire des vrais croyants (*Kechf*, fol. 5 r°). — 2° Le khalife El-Emîn Abou 'Abd Allah Mohammed, fils de Haroun er-Rechîd, sixième khalife Abbasside, qui régna de 193 à 198 H. (808-813 de J.-C.).

أَهْلُ الصُّفَّةِ « les gens de l'auvent ». On nommait ainsi une troupe de pauvres gens originaires de la Mecque, les *Mohadjirîn*, c'est-à-dire ceux qui avaient suivi Mahomet dans sa fuite hors de cette ville. Sans asile et dépourvus de ressources, ils s'abritaient dans l'intérieur de la mosquée de Médine, et pendant la chaleur du jour, dans une saillie de l'édifice, ombragée par les palmiers. Ils furent en quelque sorte les pères de la communauté musulmane, en répandant avec une sincérité admirable les gestes et les sentences du Prophète. Les deux plus connus parmi ces premiers fidèles sont Abou Horaïrah (voir ci-dessus, p. 202) et Abou Dzarr. Cf. Ibn Khaldoun, *Proleg.*, trad. de Slane, t. III, p. 86. — Dans l'argot de Bagdad, aux IIIe et IVe siècles de l'hégire, on donnait par dérision le nom de *Ehl eç-Çoffah* aux

bateleurs et bohémiens qui couchaient à la belle étoile (*Makkari*, t. III, p. 21).

أَوَّاهٌ. C'est un des surnoms du khalife Abou Bekr. Il avait été nommé *el-Awwâh* « qui gémit » à cause de sa sensibilité et de la pitié dont il était doué » (Ibn Saad, éd. Sachau, t. III, 1, p. 121).

بابَيْن « les deux portes ». Sobriquet de Habîb el-Medeni, disciple de Mâlik b. Dînâr, ascète bien connu dans le monde musulman. Le surnom de ce Habîb qui mourut en 131 H. (748-749 de J.-C.) est expliqué de cette façon peu satisfaisante par l'auteur du *Kechf*, fol. 3 v° : « On l'avait surnommé ainsi parce qu'il cherchait sa nourriture sur la terre et dans la mer » لانه يطلب الرزق فى البرّ والبحر.

باقر. Un petit-fils d'Ali, Mohammed b. ʿAli b. Hûseïn, qui, plus tard, fut divinisé par les Chiites, était nommé *el-Bâkir* par allusion à sa science pénétrante et à la profondeur de son génie mystique. Le verbe بقر signifie « fendre, ouvrir en creusant »; *bâkir* peut donc se traduire par « celui qui *fend* la doctrine » pour en connaître le fond et en pénétrer le sens intime. C'est ainsi qu'il faut interpréter le *beït* suivant d'une *kaçideh* composée en son honneur :

يا باقِرَ ٱلعِلْمِ لأَهْلِ التُقَى وَخَيْرَ مَن لَبَّى عَلَى الآجالِ

« Ô toi qui as pénétré au cœur de la science en faveur des fidèles adorateurs !

« Ô toi le meilleur de ceux qui ont prononcé le *lebbeïk* devant les appels de la volonté divine. » (*Kechf*, fol. 6, v°.)

La date de la mort de Mohammed Bâkir est assez incertaine; on la place entre 114 et 118 H. (732, 736 de J.-C.). Cf. *Biogr. Dict.*, p. 113.

ببّغا « le perroquet ». Abou'l-Faradj ʿAbd el-Wahid, poète du IVe siècle de l'hégire, qui vécut longtemps à la cour du prince hamdanide Seïf ed-Dauleh. Ibn Khall. dit qu'il mourut à Bagdad en 398 H. (1007-1008 de J.-C.), et ajoute que ce sobriquet lui fut donné à cause de son éloquence et peut-être à cause d'un certain zézaiement naturel. On sait que, chez les Orientaux, le perroquet est comme le prototype du parleur élégant; c'est une comparaison qui se prend toujours en bonne part. On n'ignore pas non plus que le mot *babbaghâ*, dérivé du sanscrit, a passé de l'arabe dans plusieurs idiomes de l'Europe méridionale, et se retrouve dans le vieux français sous la forme *papegeai*, ital. *papagalo*, etc.

ببّه. Lorsque éclata la grande lutte entre les Omeyyades, représentés par Merwân, et les partisans d'Ibn Zobaïr, les habitants de Basrah reconnurent pour chef ʿAbd Allah b. el-Harith, arrière-petit-fils d'Abd el-Mottalib, en attendant que la question du khalifat fût réglée par la victoire de l'un ou de l'autre parti. Or, nous apprennent les chroniques, l'émir ʿAbd Allah avait reçu le sobriquet populaire de *Bebbeh* parce que sa mère Hind (fille d'Abou Sofiân

b. Harb), quand il était tout enfant, le faisait sauter sur ses genoux en chantant :

لَأُنكِحَنَّ بَبَّه جاريةً خِدَبَّه
مُكرَمَةً مُحَبَّه تَخْرُبُ اهلَ الكَعْبَه

« Je marierai *Bebbeh* à une grande et belle fille — noble et aimable — qui sera la perdition des gens de la Ka'bah. »

Selon d'autres, ʿAbd Allah, s'essayant à parler, prononçait sans cesse, comme tous les enfants, le mot *bebbeh*, et sa mère fut la première à lui donner ce surnom qui lui resta. On le retrouve dans le passage suivant d'une *ḳaçideh*, où Farazdaḳ fait l'éloge de cet émir :

J'ai prêté serment et je l'ai tenu loyalement : j'ai juré fidélité à *Bebbeh*, et ne l'ai point trahi.

Nous l'avons proclamé pour notre salut ici bas et dans l'autre vie; et quel meilleur défenseur pourrions-nous avoir contre les catastrophes de ce monde ?

C'est un protecteur illustre qui soutient la cause de son peuple; il est l'élu et le plus noble des Ḳoreïchites, parmi les familles de Harb et de Hârith.

Voir le texte de ces vers dans *Laṭaïf*, p. 28. — Lorsque Moçʿab b. Zobeïr, maître de l'Iraḳ, occupa la ville de Basrah, il craignit que les habitants ne lui donnassent une qualification familière, comme celle de *Bebbeh* ou de *Ḳoubaʿ* (voir قباع). C'est pourquoi dans une de ses allocutions (*khoṭbah*) du vendredi à la mosquée, il leur adressa ces paroles menaçantes : « Vous avez pris l'habitude de donner

des surnoms à vos gouverneurs. Eh bien! appelez-moi *djezzâr* (boucher), car je le jure par Allah, si j'apprends que l'un de vous s'est permis de me qualifier d'un sobriquet, je l'égorgerai comme un mouton! » Ils se le tinrent pour dit (*Laṭaïf, ibid.*). Ce fut en l'année 67 H. (686-687 de J.-C.) qu'eut lieu la prise de Basrah par l'armée de Moçʿab. Cf. Ibn Ath., t. IV, p. 219; *Lis. ar.*, t. I, p. 215; *Kechf*, fol. 6, r°.

بَتِّيّ. Adjectif patronymique employé dans le même sens que بَتَّات « fabriquant ou marchand d'étoffe grossière » ordinairement en poils de chèvre, dont on fait les manteaux appelés بَتّ; voir Dozy, *Noms de vêtements*, p. 54. C'était sans doute la profession du traditionniste ʿOthmân *el-Betti*. Cf. *Lis. ar.*, s. v.

بَحْر « la mer ». ʿAbd Allah b. ʿAbbas, le cousin du Prophète, fut surnommé *el-Bahr* « à cause de sa science profonde et comme sans limites ». Ce surnom honorifique paraît avoir prévalu sur celui de حبر *hibr* (hébreu, חבר) qui se donne aussi à un autre savant éminent. Voir *Mostaṭraf*, t. II, p. 25; *Tadj*, s. v.

بَدِيعُ الزَّمان. Abou'l-Fadhl Ahmed b. el-Hûseïn, qui fut sinon le créateur, au moins un des premiers et des plus célèbres représentants du genre

littéraire nommé *Maḳamât*, dans lequel Harîri s'est plus tard illustré, reçut de l'admiration de ses contemporains le titre de « Merveille du siècle ». Outre ses Séances, on possède de lui des Épîtres (*resaïl*) qui passent pour des modèles de style. Si les rares détails qui nous sont parvenus sur sa biographie, sont exacts, il mourut empoisonné en 398 H. (1007-1008 de J.-C.). Voir sa notice et des extraits de ses œuvres dans *Yetimet*, éd. de Damas, p. 167-231.

•

بَرّاك, forme intensive de بَرَك « celui qui est ferme, solide ». Surnom de ʿAmr, fils de Mâlik; il le reçut en souvenir de la courageuse résistance qu'il opposa à l'attaque des Benou Taghlib dans la journée de Kiddha, nommée aussi يوم التحالق « journée des chevelures rasées ». Cf. C. de P., *Essai*, t. III, p. 281; Ibn Ath., t. I, p. 395; *Moʿdjem*, t. IV, p. 128; *Delectus Veter. Carm.*, p. 46.

بَرْدَخْت (altération arabe du persan پرداخته, que le *Tadj* traduit par فارغ). Surnom du poète ʿAli b. Khâlid, de la tribu des B. Dhabbah, contemporain de Djerîr (fin du Ier siècle de l'hégire) qui le traitait assez dédaigneusement. On raconte qu'Ali b. Khâlid se rendit, un jour, chez ce célèbre poète, et, voulant acquérir de la notoriété à tout prix, même à ses propres dépens, il pria Djerîr de composer une satire contre lui : « Qui es-tu? lui demanda ce dernier. — Je me nomme *El-Berdakht* (pers. *Perdakhtè*). — Ce qui veut dire? — « L'oisif, le dés-

œuvré », en langue persane. — Eh bien! s'écria Djerîr, je me moque de ton désœuvrement! », et il le planta là (Ibn Ḳot., p. 447).

بُرْدِيّ. Le traditionniste Abou Mohammed Mousa b. Haroun fut surnommé *el-Bordi*, parce qu'il portait habituellement le manteau classique chez les Arabes qu'on nommait *bordah* (*Kechf*, fol. 6 r°; Dozy, *Vêtements*, p. 59).

بَرْمَكِيّ. *Barmeki*, c'est-à-dire appartenant à la famille des Barmékides. Il résulterait d'une note insérée par le Cheïkh ʿAbdo, dans son commentaire des *Séances* de Hamadâni (éd. de Beyrouth, p. 89), que ce mot est encore usité dans certaines contrées de l'Orient musulman, notamment en Égypte, comme terme injurieux, dans le sens de « paresseux, vaurien ». Cf. de Goeje, *Mémoire sur les Ziganes*, p. 66.

بَرَّة. *Berreh*, nom d'une femme qui était née quelques années avant la prédication de l'Islam. Lorsqu'elle embrassa la religion nouvelle, elle fut obligée, par ordre du Prophète, d'abandonner le nom de *Berreh* pour prendre celui de *Zeïneb*, parce qu'il trouvait le premier de ces noms sans doute trop flatteur et prétentieux, *berreh* signifiant « bonne, juste, véridique ». Cf. Ibn Hadjar, *Içabah*, t. IV, p. 477; Goldziher, *Z.D.M.G.*, 1897, p. 257; *Lis. ar.*, t. V, p. 118; Ibn Saad, VIII, 338.

بَعِيث. Abou Mâlik Khidâch, fils de Bichr (ou Bechîr), poète de la tribu des B. Modjachi', fut surnommé *Ba'îth* à cause de ce vers :

تَبَعَّثَ مِنّى ما تَبَعَّثَ بَعْدَ ما   اُمِرَّتْ قُوَاىَ وَ اسْتَمَرَّ عَزِيمى

« Elle (cette poésie) a jailli de mon cerveau, lorsque j'avais atteint l'âge de la vigueur et des résolutions énergiques. »

La Ve forme du verbe بعث signifie « sortir, émaner », en parlant des pensées, des *beït*, etc. IBN KOT., chez qui se trouve la notice du poète, p. 313, fixe bien le sens de ce verbe et du second hémistiche, en ajoutant : اراد انه قال الشعر بعد ما اسنّ وكبر. Une version différente de ce *beït* caractéristique est donnée par Ibn Doreïd, p. 147; cf. *Hamasa*, p. 183; *Kechf*, fol. 7 v°; *Miz.*, p. 221; *Tadj*, t. I, p. 603, où se lit مريري au lieu de عزيمى. Le vers suivant, si le nom d'*Allah* n'y a pas été interpolé, semblerait indiquer que le poète était musulman. C'est un fragment d'élégie sur la mort de son père :

أَمالِكُ مَهْما يَقْضِهِ ٱللّهُ تَلْقَهُ
وإن حانَ رَيْثٌ مِن رَفيقِك اوْ عَجَلُ

« Ô Mâlik, tout ce que Allah a décrété t'arrivera, que la perte de ton ami soit soudaine ou retardée. »

بُقَيْلَة « petite fève, fèverole ». Un cheïkh arabe, Ṭalebah b. Hârith b. Soneïn, étant sorti un jour, revêtu de deux *bordah* (espèce de manteau de couleur

verte), fut apostrophé en ces termes: « Tu n'es qu'une fèverole », sobriquet qui lui resta. C'est ce que rapporte, dans son Dictionnaire des poètes (*Mo'djem ech-Chou'ara*), Mirzubâni, dans une glose sur l'*Ichtiḳaḳ*, p. 205; cf. *Morassa'*, p. 40.

بَلِيل. 1° Ḳâïl b. 'Amr b. El-Hodjaïm, poète antéislamique doit le surnom de *Belîl* à ce vers :

وَذِى نَسَبٍ نَاءٍ بَعِيدٍ وَصَلْتُهُ وَذِى رَحِمٍ بَلَّلْتُهَا بِبَلَالِهَا

« Que de fois j'ai été rejoindre des parents éloignés de moi, que de fois j'ai protégé les gens de ma famille en raison de leur parenté. » (*Miz.*, t. II, p. 219.)

2° Boleïl b. Bilâl b. Oheyah, un des Compagnons du Prophète, qui combattit à Ohod (*Tadj*, t. III, p. 236).

بَنَاتُ اللهِ « les filles de Dieu ». Maçoudi, *Prairies d'or*, t. III, p. 258, parlant des croyances et superstitions populaires qui régnaient en Arabie avant la naissance de l'Islam, fait la remarque suivante : « On trouvait chez les Arabes une secte qui rendait un culte aux anges qu'elle prétendait être *les filles de Dieu*, et qu'elle adorait pour obtenir leur intercession auprès du juge suprême. Ce sont ceux dont Dieu parle dans le verset : « *Ils donnent des filles à la divinité* » (Koran, xvi, 59). Cette croyance était répandue surtout parmi les tribus de Khoza'ah et de Kinânah. Voir Beïḍawi, *Commentaire du Koran*, t. II, p. 518; C. de P., *Essai*, t. I, p. 348.

بَنُو الأَصْفَر « la race blonde ». C'est ainsi que les anciens auteurs arabes appellent les rois de Byzance et, par extension, différents peuples d'Europe. Sur l'origine de ce nom, voir IBN ATH., t. I, p. 81, et sur ses diverses acceptions, une savante note de QUATREMÈRE, *Mémoire sur l'Aghani* (*Journal asiatique*, IIIe série, et p. 5 du tirage à part); voir aussi *Morassa*ʿ, p. 19.

بَنُو القُمَيْلَة. Dénomination injurieuse à l'adresse des tribus de Hawazin et de Ased. « Lorsque les pèlerins, obéissant à une ancienne coutume, se rasaient les cheveux en arrivant à Mina, ils jetaient sur leur tête une poignée de farine qu'ils répandaient ensuite par terre avec leurs cheveux, comme une sorte d'offrande, صدقة. C'est alors que les deux tribus en question accouraient ramasser cette farine et, dans leur extrême indigence, la recueillaient pour en faire du pain. » De là le sobriquet de « pouilleux » qui leur resta (*Morassa*ʿ, p. 180).

بَنُو الكاتِب « les fils de l'écrivain ». On prétend que la tribu de Dhobayʿah, fils de Rebyʿah, laquelle habita le Hidjâz pendant une longue suite de générations, avait reçu ce surnom parce que l'art de l'écriture, d'ailleurs moins rare chez les anciens Arabes qu'on ne l'a dit, était particulièrement répandu dans cette tribu. Voir Cte DE LANDBERG, *La Langue arabe et ses dialectes*, Leide, 1905, p. 9; C. DE P., *Essai*, t. II, p. 190.

بُور. Ce surnom, que *Lis. ar.* explique par « mortel, périssable », a été donné à certains traditionnistes et jurisconsultes, entre autres : ʿAbd Allah b. Hânî el-Merwazi, élève d'Ibn el-Mûbarek ; Ahmed b. Kolthoum el-Balkhi ; Mohammed b. Ahmed el-ʿAmiri, etc. (*Kechf*, fol. 8 r°).

بُورى, mot turc oriental signifiant « loup ». C'est le surnom que portait Tâdj el-Mûlk (ou el-Mûlouk), le plus jeune fils d'Eyyoub et frère de Ṣalâh ed-Dîn (Saladin). Né en 556 H. (1161 de J.-C.), il fut tué au siège d'Alep en 579 H. (1183 de J.-C.). ʿImâd ed-Dîn en fait un pompeux éloge dans la *Kharidah ;* cependant au dire d'Ibn Khall., t. I, p. 272, le diwân qui porte le nom de ce prince ne renferme que des poésies très médiocres. Cf. *Hist. ar. des Croisades*, t. IV, p. 417, et t. I, Index, p. 813.

بُوْزَع *Bauzaʿ* est le nom ou le surnom d'une femme arabe, mère de Zyâd b. el-Hârith ; elle est citée dans une *kaçideh* du poète Djerîr :

وَتَقُولُ بَوْزَعُ قد دَبَبْتَ على العَصا

هَلَّا هَزِئْتِ بِغَيرِنا يا بَوْزَعُ

« Bauzaʿ me reproche de marcher péniblement appuyé sur un bâton (c'est-à-dire elle me reproche ma vieillesse). Pourquoi, ô Bauzaʿ, n'adresses-tu pas cette raillerie à d'autres qu'à moi ? »

Un jour que Djerîr récitait cette pièce devant un

khalife que le narrateur ne nomme pas, mais qui doit être ʿAbd el-Melik, ce prince qui l'avait écouté jusque-là avec un vif plaisir, l'arrêta sur ce vers en disant : « Poète, tu gâtes toute la pièce avec ce malheureux nom. » Il écouta froidement le reste de la récitation et n'accorda aucune gratification au poète. On sait d'ailleurs qu'Abd el-Melik était lettré et grand amateur de poésie; il accordait une faveur particulière au poète chrétien El-Akhtal et le préférait à son rival Djerîr. Le nom de *Bauzaʿ*, qui signifie aussi « une chienne en chaleur » et sonne peu agréablement à l'oreille, n'était pas goûté non plus à la cour de Bagdad. D'après *Agh.*, t. V, p. 169, Djaʿfar, fils du khalife Mansour, l'avait en horreur; il disait que Bauzaʿ était une ghoule dont le nom l'épouvantait et le privait de sommeil. Enfin, d'après une tradition recueillie dans *Khiz.*, t. IV, p. 561, Oumm Zyâd au nom disgracieux avait, crime plus grave, tenu une maison à drapeau, نصبت الراية (nous dirions à gros numéro), et cette circonstance avait donné lieu au dicton devenu proverbial : قلاّئد بوزع.

بَيَاضِىّ. Un poète de noble origine, puisqu'il descendait d'Abbas et avait le titre de *chérif*, à savoir Abou Djaʿfar Masʿoud, devait à un de ses ancêtres le surnom de *el-Bayâdhy*. Au rapport d'Ibn Khall., t. III, p. 364, cet aïeul du poète se présenta un jour, vêtu de blanc à l'audience d'un khalife abbasside. On sait que la tenue de cour sous les princes

de cette dynastie était le noir. Grand étonnement du khalife qui demande : « Quel est cet homme en vêtements blancs (*bayâdhi*)? » Et, outre l'humiliation de de ce fâcheux accueil, le malheureux étranger ignorant de l'étiquette conserva dès lors le surnom de *bayâdhi*, qui passa à sa descendance. Le *Kechf*, fol. 8 v°, nous a conservé son vrai nom : Mohammed b. ʿYsa b. Mohammed b. ʿAbd Allah b. ʿAli b. ʿAbd Allah el-ʿAbbassi. L'auteur du *Kitâb el-Alḳab*, ouvrage malheureusement perdu (voir ci-dessus, p. 178) confirme ce renseignement.

بَيْطَارُ العِلم « le vétérinaire de la science ». Un savant docteur, Ahmed b. Zoheïr b. Merwân el-Merwazi, fut affublé de ce surnom bizarre, mais qui ne fera jamais sourire un oriental.

بَيْهَسُ النَعامَة « Beïhas l'autruche », sobriquet donné à Ibn Khalef el-Fazâri en souvenir de ce vers :

لَأَطْرُقَنْ جُبَّهُم صبَاحـًا   لَأَبْرُكَنْ بَرْكَةَ النـَّعـامَـهْ

« Elles (mes chamelles) envahiront leur puits dès le matin, et elles s'agenouilleront comme fait l'autruche. »

Miz., p. 222, écrit fautivement حبّهم au lieu de جبّهم ; mais voir *Agh.*, t. XXI, p. 190, et Ibn Doreïd, p. 171.

تَأَبَّطَ شَرًّا. Tsâbit b. Djâbir b. Sofiân, surnommé

Taabaṭṭa Cherran un des quatre coureurs célèbres dans la *Djâhelyeh*, contemporain de Chanfara et de Solaïk, est un de ces personnages mi-historiques, mi-légendaires sur lesquels l'imagination populaire a brodé de curieuses fantaisies. Son surnom même est loin d'être expliqué de la même façon par les rhapsodes et les commentateurs des vieilles poésies. Mais quelle qu'en soit l'origine, que Tsâbit ait « caché sous son aisselle » un arc, un sabre ou un serpent, il est du moins avéré que ce surnom inspirait une vive terreur dans les douars où *Taabaṭṭa Cherran* exercait ses razzias grâce à sa merveilleuse aptitude à la course. Pour les détails consulter, en premier lieu, la notice très détaillée donnée par *Agh.*, t. XVIII, p. 209-218, et Fresnel, *Dernière lettre* (*Journal asiatique*, année 1834, p. 92-114). Voir aussi *Khiz.*, t. I, p. 66, et *Hamasa*, p. 382.

تُبَّعٌ. On n'ignore pas les obscurités qui entourent le nom de *tobba*ᶜ, commun à la dynastie himyarite; plusieurs lexicographes arabes le font dériver du rad. تبع, « parce que, disent-ils, de nombreuses populations marchaient *à la suite* des rois de Himyar ». Voir C. de P., *Essai*, t. I, p. 64. Le *Kechf*, fol. 9 r°, cite un *tobba*ᶜ nommé As'ad ben Melkikarib, mais il faut lire ici *Abou Karib*, comme chez Ibn Doreïd, p. 311.

تَمُوتُ. Ce verbe, qu'on peut traduire par l'adjectif *mortelle*, est le surnom qu'un Arabe, nommé

Fir'aun par les conteurs des douars, donne, dans une élégie, à sa fille que la mort venait de lui enlever (voir يموت).

تنّين « le dragon ». Au dire d'El-Merzubâni, ce sobriquet fut donné à Ibrahîm, fils de Mehdi à cause de la noirceur de son teint et de sa haute taille (*Kechf,* fol. 9, v°). Voir sur ce personnage, son rôle politique, son talent comme chanteur, etc., la notice que nous avons publiée dans le *Journal asiatique,* mars-avril 1869, p. 201-342. D'après Ibn Khall., t. I, p. 17, et *Kitâb el-Mahas.*, t. I, p. 662, la mère d'Ibrahim était une négresse; mais l'*Agh.*, qui est mieux renseigné, dit qu'elle était métisse, ce qui s'accorde avec son origine daïlémite.

جاحظ « qui a les yeux à fleur de tête ». Sobriquet de 'Amr b. Bahr *el-Djâhiẓ*, un des écrivains les plus érudits du IIIe siècle de l'hégire; il mourut en 255 H. (869 de J.-C.). On a de lui de nombreux ouvrages dont quelques-uns sont connus en Europe, comme le *Kitâb el-Hayawân*, dont on publie actuellement le texte arabe, mais malheureusement avec de trop nombreuses coupures, le *Kitâb el-Mahasin*, et le *Kitâb el-Boukhalâ*, etc. Cf. Ibn Khall., t. II, p. 405.

جارُ الله. Abou'l-Ḳasim Mahmoud Zamakhchari, le célèbre commentateur du Koran, grammairien, lexicographe, moraliste, etc., fut surnommé « l'hôte »

ou « le client de Dieu », à cause du long séjour qu'il fit à la Mecque. C'est dans la ville sainte qu'il composa plusieurs de ses grands ouvrages, entre autres le *Kechchaf.* Il mourut au Khârezm, son pays natal, en 538 H. (1143 de J.-C.). Pour sa biographie, voir Ibn Khall., t. II, p. 322; *Journal asiatique*, 1875, t. II, p. 314.

جَحْظَة (même sens que جاحظ). Un descendant des Barmékides, Abou'l-Hasan Ahmed, arrière-petit fils de Yahya b. Barmek, avait reçu ce sobriquet parce qu'il avait les yeux à fleur de tête. La monographie de ce bizarre personnage serait curieuse à écrire, s'il était possible d'en réunir les matériaux. Doué d'un esprit vif et brillant, pourvu d'une instruction étendue, musicien accompli, il fit tous les métiers, vécut comme un bohème et mourut dans le dénuement en 326 H. (937-938 de J.-C.) [Ibn Khall., t. I, p. 118]. Il est l'auteur d'un livre sur les mandolinistes, كتاب الطنبوريين, et de poésies surtout dans le genre *hidjâ* (satirique). A défaut de la longue notice qui se trouvait dans *Le livre des poètes* aujourd'hui perdu, dont l'auteur est Abou' ʿAbd Allah el-Mirzubâni, on lit dans l'*Agh.*, t. V, p. 32, quelques renseignements sur ce personnage. Les quelques vers que donne Ibn Khall. (*ibid.*) sont trop insignifiants pour être traduits; en revanche il n'est pas inutile de citer le distique d'Ibn Roumi qui fait d'ailleurs allusion à ce surnom. Il paraît que Djahzah se plaisait à les réciter parce qu'il les considérait comme flat-

teurs sinon pour sa personne, au moins pour son talent:

نُبِّئْتُ جَحْظَةَ يَسْتَعِيرُ جُحُوظَهُ مِن فِيلِ شَطْرَنْجٍ وَمِن سَرَطانِ
يا رَحْمَةً لِمُنادِمِيهِ تَحَمَّلُوا أَلَمَ العُيُونِ لِلَذَّةِ الآذانِ

« On me dit que Djahzah a emprunté ses yeux à fleur de tête à l'éléphant (cavalier) des échecs, ou au crabe.

« Plaignons ses convives ! ils achètent le plaisir de l'entendre par le supplice de le voir. » (*Laṭaïf*, p. 35.)

جراب « le sac ». Sobriquet donné au traditionniste Abou Bekr Yaʿḳoub b. Ibrahim el-Yachkori. Le *Kechf*, fol. 10 r°, qui fournit ce renseignement, ajoute qu'un certain Mohammed b. ʿAbd Allah el-Hârithi, plus que suspect comme traditionniste, avait reçu le sobriquet peu flatteur de « sac à mensonges » جراب الكذب.

جَرادَة « la sauterelle ». Un personnage historique bien connu, Maslema, fils du khalife ʿAbd el-Mélikh, devait à sa maigreur et à son teint livide ce sobriquet. Il n'est pas inutile d'ajouter que le mot *djerâdah* désigne non seulement la sauterelle, mais aussi la cigale et d'autres insectes dont la nomenclature se trouve chez Dozy, *Suppl. aux Dict.*, s. v. جراد. Dans un autre passage du *Laṭaïf* (p. 32), on lit que le khalife Mouktafi-billah aimait à donner des surnoms à ses courtisans et qu'il appelait *djerâdah* son secré-

taire Ahmed b. Mohammed. On trouve une allusion à ce surnom dans un vers du poète Ibn Bessâm :

أَيُرْجَى بِالجَرَادِ صَلاحُ أَمْرٍ   وَقَدْ جُبِلَ الجَرَادُ عَلَى الفَسَادِ

« Comment espérer que les choses iront bien avec Djerad ? Est-ce que la sauterelle n'est pas créée pour détruire ? »

جَرَادَتَا عَادٍ « les deux cigales de ʿAd ». On appelait ainsi deux esclaves musiciennes au service de Moʿawyah b. Bekr l'Amalécite; elles passent pour les plus anciennes chanteuses de l'Arabie. On sait que de tout temps la musique a été considérée par les Orientaux comme un art servile et abandonné aux gens de basse condition. Il en était de même chez les Arabes de la *Djâhelyeh*. Mais dès cette époque, il était de bon ton pour les gens riches d'avoir dans leur maison des femmes, ordinairement des esclaves, exercées à l'art du chant. ʿAbd Allah ben Djoʿdan en possédait deux fort habiles dans cet art et qu'il avait surnommées « les deux cigales de ʿAd »; plus tard il les donna à son ami Omeyyah, fils d'Abou 's-Çalt. Cf. *Prairies*, t. VIII, p. 93; *Agh.*, t. VIII, p. 3; *Tâdj* s. v.; C. DE P., *Essai*, t. I, p. 651.

جَرَّار « potier, fabricant de vaisselle ». Surnom du poète Abou 'l-ʿAtâhyah (Ismaʿîl b. El-Kasim), qui avait exercé ce métier pendant sa jeunesse (*Agh.*, t III, p. 126). Le nom d'Abou 'l-ʿAtâhyah « père de la folie » est aussi un sobriquet donné au célèbre poète (*ibid.*, p. 127, et ci-dessus, p. 197).

جِرانُ العَوْد « le gourdin ». D'après le *Laṭaïf*, p. 23, ce surnom était donné à Mûstaurid el-ʿOḳaïli (ou à ʿAmir b. el-Hârith, d'après le *Tâdj*). Mais la dernière opinion a pour elle l'autorité du *Hamasa*, p. 542. Quoi qu'il en soit, voici le vers qui fut la cause de ce surnom. Le poète mécontent de la conduite de ses deux femmes les menace du fouet :

خُذا حَذَرًا يا طَلَّتَيَّ فَانَّنى
رَايتُ جِرانَ العَوْدِ قَدْ كان يَصْلُحُ

« Prenez garde, ô mes deux effrontées, je vois que maintenant c'est le gourdin qui vous attend. »

D'après le *Liṣ. ar.*, le fouet ou gourdin nommé *djirân el-ʿawd* est fait de lanières de bœuf ou de chameau. L'*Agh.*, t. XX, p. 26 et 83, cite un certain Mûstaurid el-ʿOḳaïli chanteur qui vivait sous le règne de Haroun er-Rechîd ; mais selon le *Tadj*, t. IX, p. 16, ce nom serait celui d'un poète contemporain du Prophète. — Voir aussi Ibn Ḳot., p. 450.

جَعْدِىّ. Le dernier khalife omeyyade Merwân II aurait porté le surnom de *Djaʿdi*, parce qu'il avait eu pour précepteur El-Djaʿd b. Dirhem (*Tar. el-Khol.*, p. 99), et d'après Ibn el-Ḳaïsarâni, éd. de Jong, p. 31, parce qu'il aurait adopté les doctrines hérétiques d'El-Djaʿd b. Dirhem, qui fut mis à mort par El-Ḳasri, gouverneur de l'Irak en 105 H. (723-724

de J.-C.). Cf. *Journal of the Royal Asiatic Society*, octobre 1906, p. 868.

جَعْوَنَة. Ibn Khall., t. III, p. 523, dit que ce mot, dont le sens littéral est « petit, trapu », s'est employé ensuite comme nom propre sans retenir cette acception particulière. Le personnage connu sous le nom de *Djaʿwanah* est signalé vaguement dans les chroniques; ce serait soit un partisan d'Ali, soit un *halîf* ou confédéré de la famille de Hâchem.

جَلاجِلى. Sobriquet du traditionniste Mousa b. el-Hasan b. ʿAbbâd. Il psalmodiait les prières dites *terawîh*, pendant le mois de Ramadhân, d'une voix si claire et si sonore qu'on l'avait surnommé « l'homme aux grelots ». — Le mot جلاجل, pluriel de جلجل, se dit des clochettes qui garnissent le cadre du tambour de basque, ou des grelots placés autour du collier d'une bête de somme (*Lis. ar.*, s. v.; *Kechf*, fol. 10 v°).

جَمَل « le chameau ». Ce nom, qui n'est jamais pris en mauvaise part chez les Orientaux, est porté par six personnages dont le *Kechf*, fol. 11 r°, donne la liste suivante : ʿAmir *mawla* d'Abd Allah b. Yezîd qui prit part à la conquête de l'Égypte, sous les ordres d'Amrou (ʿAmr b. el-ʿAssi); le poète ʿAbd es-Selam ben رعبان (*sic*), qui a transmis l'enseignement traditionniste de Chafey; Mohammed b. El-Waddah, originaire de Chach; Mohammed b. el-Ridhwân El-

Bokhari; Dja'far b. Mohammed El-Isfahâni; 'Ali b. El-Hasan b. 'Allân.

جميلة. *Djemîlah*, fille de Thâbit. Son premier nom était عاصية « la rebelle »; mais quand elle devint musulmane, le Prophète remplaça ce nom de mauvais augure par celui de *Djemîlah* « la jolie ». Elle épousa 'Omar, fils d'El-Khaṭṭab, l'an 7 de l'hégire. Voir Ibn Ath., t. II, p. 161; Nawawi, p. 831. (Cf. برّة.)

جُهُنَّام « puits profond, abîme ». Cf. جَهَنَّم « enfer »; גיהנם « gué-hinnom ». Sobriquet de 'Amr b. Ḳaṭân des Benou Sa'd b. Ṭalabah. Ce poète ignoré avait eu la témérité de faire une satire contre El-'Acha; celui-ci répondit par une violente *ḳaçideh* dans laquelle se trouvait ce vers :

دَعَوْتُ خَلِيلِى مِسْحَلاً وَدَعَوْا لَهُ
جُهُنَّامَ جَدْعًا لِلهَجِينِ المُذَمَّمِ

« J'avais appelé mon ami *mishal* (doux et pieux); mais on le nomme *djohonnam*. Honte et malédiction à l'infâme métis! » (Cf. *Lis. ar.*, s. v.; *Miz.*, t. II, p. 218.)

جَوَالِيقى. Abou Mansour Mawhoub *El-Djawâliḳi*, philologue bien connu, auteur du *Mou'arrab*, d'un complément (*tekmîlè*) à la *Dourret* de Ḥarîri et d'autres ouvrages estimés; né en 416 H. (1073 de J.-C.), mort à Bagdad en 529 H. (1134-1135 de J.-C.). L'épithète de *Djawâliḳi* rappelle le métier de

son grand-père et signifie « fabricant ou marchand de sacs ». Sur la forme du pluriel جواليق, au lieu de جوالق, voir Ibn Khall., t. III, p. 504; *Tadj*, s. v. — M. Sachau, auquel on doit une édition du *Mou'arrab* (Leipzig, 1867), a signalé dans ses notes la provenance du mot جوالق, dont la forme persane est گواله.

حَامِض « aigre, acide ». Abou Mousa b. Sûleïmân, grammairien et lexicographe, devait, dit-on, le sobriquet d'*el-Hâmidh* à son caractère acariâtre et difficile (*Kechf*, fol. 11 r°). — حامض الرأس *hâmidh er-râs* « mauvaise tête », sobriquet du traditionniste Abou 'l-Ḳasim 'Abd Allah b. Mohammed el-Merwazi (*ibid.*).

حَامِلُ كَفَنِهِ « celui qui porte son linceul ». Abou Sa'ïd Yahya el-Bezzâz ed-Dimechḳi, traditionniste, élève d'Othmân b. Abi Cheïbah, reçut ce surnom à la suite d'une bizarre aventure rapportée dans *Kechf*, fol. 11 v°. Il venait de rendre le dernier soupir et, les cérémonies des funérailles accomplies, on l'avait porté au tombeau. La nuit suivante, un voleur de cimetière (*nabbâch*) rouvrit la fosse et se mit en devoir d'écarter le linceul pour dépouiller le corps, quand il vit le mort se dresser devant lui. Épouvanté, il détala au plus vite. Quant au ressuscité, il sortit de son tombeau, se dirigea vêtu de son linceul vers la maison mortuaire, frappa à la porte et cria son nom. Grand effroi de la famille qui refuse d'abord de le recon-

naître. « Ouvrez par Allah! ouvrez, s'écrie-t-il, c'est moi Abou Saʿïd! » Les parents se décident enfin à ouvrir, le reconnaissent et la joie succède chez eux au désespoir et aux larmes. Le surnom qui lui fut donné alors s'explique d'ailleurs par la rapidité avec laquelle se font les funérailles en pays musulman. On comprend aussi que les mêmes circonstances aient donné lieu au même surnom. C'est ainsi que l'auteur du *Kechf* (*ibid.*) l'attribue à Abou Yahya Mohammed b. Saʿïd, disciple de Modjâhed b. Mousa, et à un troisième traditionniste, ʿAbd er-Rahmân b. Hâtim El-ʿAtaki العتكى, élève d'Ibrahîm b. Saʿïd el-Djawhari.

حَبِط « ventre gonflé ». Sobriquet donné à El-Hârith b. ʿAmr b. Temîm : voir la légende rapportée assez confusément par *Tadj*, t. V, p. 117. La postérité de ce prince aurait été surnommée à cause de cela, حَبِطات *Habitât*. Un célèbre jurisconsulte, El-Hârith b. ʿAmr b. Temîm, appartenait à cette famille *Kechf*, fol. 11 v°, et Ibn Doreïd, p. 309.

حثّاث « qui stimule, réveille, etc. ». Surnom du poète Bichr b. Doreïd b. el-Hârith, en souvenir de ce vers :

وَمَشْهَدٍ أبطالٍ شَهِدتُّ كأنّما أحِثُّهُمْ بالمَشْرَفِيِّ المُهَنَّدِ

« J'ai visité plus d'un champ de bataille et les braves qui y combattirent semblaient se réveiller devant mon épée à l'acier bien trempé. » (*Kechf*, fol. 12.)

حَجَّاج. On lit dans *Lis. ar.* : ويقال للرجل الكثير الحجّ انه لحجّاج « on nomme *haddjâdj* celui qui fait souvent le pèlerinage, *hadj.* » La Ka'abah étant déjà un lieu de pèlerinage avant la venue de Mahomet, il n'est pas étonnant que ce surnom se lise souvent dans les chroniques arabes. Le plus célèbre de ceux qui en ont été investis est sans contredit *El-Haddjâdj* b. Yousouf, le terrible lieutenant du khalife ʿAbd el-Mélik. M. Perrier a publié récemment une intéressante histoire de ce personnage sous le titre de *Vie d'Al-Haddjâdj d'après les sources arabes*, Paris, 1904.

حُجَّةُ الإِسلام « la preuve décisive de l'islam ». Titre honorifique donné au grand philosophe et docteur chaféite, Abou Hâmid Ghazâli. Voir غزالى.

(*La suite à un prochain cahier.*)

TITRES CALIFIENS
D'OCCIDENT,
À PROPOS
DE QUELQUES MONNAIES MÉRINIDES ET ZIYANIDES,

PAR

M. MAX VAN BERCHEM.

Après tant de travaux consacrés à son étude, la numismatique musulmane est loin d'avoir dit son dernier mot. Sans parler des monnaies inédites qu'on découvrira, longtemps encore, dans un champ qui paraît sans limites, bien des conclusions hâtives devront êtres revues à la lumière de plus en plus vive des sources[1]. C'est à propos d'une attribution de ce genre que j'ai rédigé les pages suivantes. J'y tenterai bien de rendre à César ce qui appartient à César, mais je me propose avant tout de montrer qu'il ne suffit plus de consulter les chroniques, ainsi que les numismates se sont bornés trop souvent à le faire jusqu'ici, mais qu'il importe de recueillir les

[1] Nous ne possédons pas encore de bibliographie des travaux sur la numismatique musulmane à mettre en regard de l'excellente bibliographie d'archéologie musulmane que MM. Inostrantseff et Smirnoff viennent de publier, sur des notes de Tiesenhausen, dans *Zapiski*, XVI, et tirage à part, 1906.

témoignages plus précis fournis par la diplomatique et par l'épigraphie, notamment dans un champ d'observations trop négligé, celui de la titulature. Je partirai de quelques monnaies mal déterminées, pour en proposer l'attribution, sur la foi des témoignages les plus concluants; j'y rattacherai des idées générales sur les titres califiens d'Occident; enfin, j'appliquerai ces idées à la détermination de quelques autres monnaies plus énigmatiques. Cette étude, où je me borne à grouper un grand nombre de faits connus, sans apporter aucun document nouveau, est moins un mémoire historique, à proprement parler, qu'un simple exercice de méthode. Au lecteur de juger s'il vaut le travail qu'il a coûté et s'il justifie ce conseil, dicté par une longue pratique de l'épigraphie : ne négligeons pas d'étudier les titres musulmans.

I

Parmi les souverains qui ont régné sur l'Afrique mineure, les Hafsides de Tunis, les Ziyanides de Tlemcen et les Mérinides du Maroc ont frappé de belles monnaies d'or dont l'attribution à l'une ou l'autre de ces dynasties n'est pas toujours aisée. Outre qu'elles se ressemblent, par leurs dimensions, leur frappe et la disposition de leurs légendes, ces dernières sont pauvres de faits historiques et très rarement datées; enfin les listes royales de ces dynasties présentent encore des lacunes et des obscurités.

En 1851, Soret a publié et reproduit un dinar non daté, portant cette légende historique : « Frappé dans la ville de Fes, par l'ordre du serviteur d'Allâh, Fâris, l'émir des croyants, qui se confie dans le maître des mondes[1]. » Ce dinar, Fraehn n'hésitait pas, dans une note additionnelle au travail de Soret, à l'attribuer à un sultan mérinide bien connu, Abû ʿInân Fâris, qui régna de 749 à 759 (1348 à 1358)[2].

En 1880, M. Lane-Poole publiait les monnaies hafsides, ziyanides et mérinides du British Museum et fixait quelques règles pour distinguer les pièces de ces trois dynasties. A l'aide de ces indices, il attribuait à un Mérinide une série de dinars non datés, aux noms et titres de ce même Fâris. Le premier porte une légende historique identique à celle du dinar de Soret; les autres portent les mêmes légendes, avec des variantes dans le lieu de frappe, Fes, Sidjilmâsa, Marrâkech, Tlemcen ou Bougie, une variante dans le dernier titre, *al-mutawakkil ʿala allâh*, « qui se confie en Allâh », et quelques variantes dans la disposition du protocole. Le savant numismate, qui paraît avoir ignoré la note de Fraehn et le

[1] ضرب بمدينة فاس عن أمر عبد الله فارس أمير المؤمنين المتوكّل على رب العالمين. Le terme *ʿabd allâh* est ici une épithète et non un nom propre; cf. *Revue africaine*, 1905, 183, n. 3 à la fin.

[2] Voir Soret, *Lettre à Fraehn*, 1851, 54 et pl. II, n° 12. Ce dinar de la collection Soret fait aujourd'hui partie du Cabinet de Iéna, dont le directeur, M. Vollers, me confirme par écrit l'exactitude de la lecture de Soret. En étudiant les monnaies de Fâris, je néglige les parties non historiques des légendes, sans importance au point de vue spécial de cette enquête.

nom propre de Fâris, désigné, chez la plupart des auteurs, par son seul surnom paternel Abû ʿInân, crut pouvoir attribuer ces monnaies à un sultan Fâris Mutawakkil, fils présumé de ce sultan Abû Fâris qui monta sur le trône en 796 (1393)[1]. Son attribution ne reposait, semble-t-il, que sur l'hypothèse que cet Abû Fâris devait avoir un fils nommé Fâris; mais aucun auteur ne signalant ce Fâris Mutawakkil, M. Lane-Poole eut la précaution, dans sa liste royale mérinide, de placer ce nom entre crochets, avec un point d'interrogation[2].

En 1887, le commandant Demaeght a publié trois dinars non datés, trouvés à Oran, dont le premier porte une légende identique à celle des pièces de Soret et du British Museum, n°s 183 à 185; le deuxième a la variante Sidjilmâsa, comme le n° 186 du British Museum, et le troisième, la variante Marrâkech, sans le mot *madîna*, « ville ». L'auteur de ce mémoire, qui paraît avoir ignoré, lui aussi, la note de Fraehn et le nom propre du sultan Abû ʿInân, ainsi que l'ouvrage de M. Lane-Poole, attribue ces monnaies au sultan Abû Fâris lui-même, dont il retrace l'histoire jusqu'à son avènement en 1393,

[1] Sur Abû Fâris, voir plus loin, p. 316.

[2] Voir Lane-Poole, *Catalogue of Oriental coins in the British Museum* (cité *C.B.M.*), V, introduction, xxxi, n°s 183 suiv. et pl. IV; X, 24 et pl. XXII. Dans ses *Mohammadan dynasties*, 58, et trad. russe de Barthold, 45, le point d'interrogation, relégué dans la colonne chronologique, ne semble plus mettre en doute l'existence même de ce prince, mais seulement la date de son avènement.

d'après la chronique d'Ibn Khaldûn, qui s'arrête précisément à cette époque[1].

En 1891, Lavoix publiait, parmi les monnaies mérinides du Cabinet des médailles, sept dinars non datés, aûx noms et titres de Fâris, avec les variantes offertes par Londres, et frappés à Fes et à Sidjilmâsa. Tout en les attribuant, avec M. Lane-Poole, à un sultan Fâris Mutawakkil, il citait le travail de Demaeght et, dans sa liste royale des Mérinides, il conciliait les deux attributions en supprimant Abû Fâris et en faisant régner Fâris Mutawakkil de 796 à 811 (1393 à 1408)[2]. Solution aussi simple qu'élégante, mais obtenue au prix de deux fictions : l'existence supposée de ce sultan Fâris Mutawakkil, qui ne figure dans aucune source connue, et l'exécution du sultan Abû Fâris d'Ibn Khaldûn, que cet écrivain bien informé devait connaître, puisqu'il achevait son grand ouvrage à l'heure même où celui-ci montait sur le trône et qu'il allait, on le verra plus loin, lui dédier son livre.

Ainsi, des quatre auteurs que je viens de nommer, Fraehn est le seul, on l'a déjà compris, dont l'attribution soit vraisemblable. Un seul sultan mérinide ayant porté le nom de Fâris, il est d'autant plus

[1] Voir Demaeght, dans *Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran*, 1887, VII, 124 suiv.; cf. Ibn Khaldûn, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane (citée *Berbères*), III, 487 à 491; IV, 458.

[2] Voir Lavoix, *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale* (cité *C.B.N.*), II, 439 et 454 suiv., n[os] 1003 à 1009.

naturel de lui attribuer toutes ces belles monnaies qu'il a régné à la plus brillante époque de la dynastie et qu'il fut, on le verra tout à l'heure, conquérant heureux, politique habile, prince éclairé, bien qu'immoral, et grand constructeur. L'attribûtion de M. Lane-Poole, suivie par Lavoix, est une simple hypothèse qui fait intervenir inutilement un sultan supposé. Celle de Demaeght est inadmissible, puisque le sultan Abû Fâris, bien qu'il ait réellement existé, ne pouvait avoir pour nom propre Fâris, précisément parce qu'il portait le surnom paternel Abû Fâris; en effet, je ne connais aucun exemple de souverain ayant porté son nom propre dans son surnom paternel. Les listes royales de l'Afrique mineure offrent cette particularité que le nom propre et le surnom paternel sont souvent en rapport d'alternance : ainsi, Abû Yaḥyâ Zakariyyâ et Abû Zakariyyâ Yaḥyâ, Abû Ya'qûb Yûsuf et Abû Yûsuf Ya'qûb, etc. Dès lors, puisqu'il y a eu un Abû 'Inân Fâris, Abû Fâris pouvait s'appeler 'Inân, détail sans importance au point de vue de cette enquête[1]; en tout cas, et c'est le point essentiel, il ne s'appelait pas Fâris. Or, *Fâris* est le seul indice tout à fait personnel que fournissent les légendes de toutes ces monnaies. Les autres éléments du protocole : *'abd allâh*, *amîr al-mu'minîn*, *al-mutawakkil 'ala allâh* ou *'ala rabb al-'âlamîn*, ne sont que des titres génériques; j'y reviendrai plus loin. Ajoutons qu'à l'époque où régnait Abû Fâris, époque

[1] De fait, il s'appelait 'Abd al-'Azîz; voir plus loin, p. 316.

troublée qui marque la décadence des Mérinides, les monnaies authentiquement attribuées sont des plus rares. Classée à la fin du XIV[e] siècle, la belle série des monnaies d'or de Fâris tomberait pour ainsi dire dans le vide.

L'erreur de ces attributions provient d'un fait très simple que j'ai déjà signalé : c'est que la plupart des chroniqueurs de l'Afrique mineure, notamment Ibn Khaldûn, son frère Yaḥyâ, Tanasi, Zarkachi, Qairawâni et Slâwi, ne désignent le plus souvent les souverains que par leur surnom paternel, sans indiquer leur nom propre. Ainsi, ces auteurs ne connaissent Fâris que sous le surnom d'Abû ʿInân et les listes publiées par Lavoix et MM. Lane-Poole et Barthold ne l'appellent qu'ainsi. Mais il est certain qu'il s'appelait Fâris. Fraehn le savait déjà et quelques années plus tard, en 1860, Brosselard a donné sa biographie d'après Ibn al-Aḥmar, l'historien des Mérinides, qui l'appelle « Fâris, fils de ʿAlî, surnommé Abû ʿInân et portant le titre *al-mutawakkil ʿala allâh*[1] ».

Ce titre, on l'a vu, figure sur plusieurs monnaies, avec la variante *ʿala rabb al-ʿâlamîn*. Ce nom propre enfin, on le retrouve, avec tous les titres des monnaies citées, chez un auteur contemporain dont l'exactitude, dans les circonstances où il écrit, est au-dessus de tout soupçon. En rentrant à Fes au retour de ses fameux voyages, Ibn Baṭûṭa dédie son

[1] Voir Brosselard, dans *Revue africaine*, 1860, 327 (et non 227). Sur la *Rauḍat an-nisrin* d'Ibn al-Aḥmar, voir la note suivante.

récit au souverain mérinide, c'est-à-dire à Fâris lui-même. A plusieurs reprises, il lui donne ses titres officiels et l'appelle, notamment, *maulânâ al-khalîfa amîr al-mu'minîn al-mutawakkil ʿala allâh rabb al-ʿâlamîn al-mudjâhid fî sabîl allâh Abû ʿInân Fâris ibn... al-a'imma al-muhtadîn al-khulafâ' ar-râchidîn*, « notre maître le calife, l'émir des croyants, qui se confie en Allâh le maître des mondes, qui combat dans la voie d'Allâh, Abû ʿInân Fâris, fils... des imâms bien dirigés, des califes qui marchent dans la voie droite », et plus loin *maulânâ al-aʿẓam al-imâm al-akram*, « notre maître le très grand, l'imâm très noble », titres suivis de ceux que j'ai déjà cités[1].

[1] Voir Ibn Baṭûṭa, I, 4 suiv., 13, 84; III, 80; IV, 326 à 357, 444 et *passim*. Dans le fragment publié par Dozy, dans *J. as.*, mai 1844, 402, Ibn al-Aḥmar appelle Fâris *amîr al-mu'minîn*, mais dans la *Rauḍa*, que Dozy attribue au même auteur, on l'appelle tantôt ainsi, tantôt *amîr al-muslimîn*. Tel est du moins le cas dans le manuscrit de la Medersa de Tlemcen, n° 22, dont M. Bel a bien voulu me copier le passage relatif à Fâris, f° 171 r°, car l'édition de ce livre annoncée par MM. Doutté et Brockelmann, dans le *Bulletin bibliographique de l'Islam maghrébin*, I, 58, n. 5, et la *Geschichte der arabischen Litteratur*, II, 241, n'a pas encore paru. Dans le manuscrit cité, ces deux titres semblent employés indifféremment, sans souci du protocole, et n'ont guère de valeur au point de vue de cette étude; il en est de même dans le manuscrit de la Bibliothèque d'Alger, n° 1737[2], d'après une note que je dois à l'obligeance de M. W. Marçais. Cette confusion est très fréquente chez les auteurs de basse époque et l'on en verra tout à l'heure un grand nombre d'exemples. D'autres auteurs appellent Fâris simplement *amîr* ou *sulṭân*, les uns par diplomatie, comme Ibn Khaldûn, les autres en qualité d'historiographes des Hafsides, comme Ibn Qunfudh, Zarkachi, ou encore Qairawâni; cf. plus loin, p. 253 suiv., 274, n. 2, et 328, n. 4.

Retenons bien les termes de ce protocole, sur lesquels on reviendra tout à l'heure, car il est permis de le considérer comme un document authentique, sinon tout à fait officiel. Les titres qu'on rencontre dans les auteurs ont rarement ce caractère, altérés qu'ils sont souvent par les auteurs eux-mêmes, plus encore par les copistes. Mais Ibn Baṭûṭa, dédiant son ouvrage au sultan Fâris, dont il attendait sans doute, en échange, quelque bienfait, avait tout intérêt à lui donner exactement ses titres officiels, et cette circonstance prête aux termes qu'il emploie presque la valeur d'un acte de chancellerie. Il semble même y mettre une insistance calculée et cette outrance dans la flatterie s'explique à merveille par le fait, exposé plus loin, que le protocole de Fâris avait un caractère exceptionnel.

Je crois avoir suffisamment prouvé que les légendes des monnaies de Fâris désignent le sultan Abû ʿInân Fâris. Mais il y a d'autres preuves de cette attribution basée sur le protocole de ce sultan, preuves irréfutables fournies par la diplomatique et par l'épigraphie.

Dans l'original arabe d'un traité conclu en 759 (1358), entre Abû ʿInân Fâris et la ville de Pise, le souverain mérinide est appelé *as-sulṭân ʿabd allâh al-mutawakkil ʿala allâh Fâris amîr al-muʾminîn, al-mudjâhid fî sabîl rabb al-ʿâlamîn*, titres suivis d'une généalogie très complète, comprenant les noms et titres des ascendants de Fâris jusqu'à ʿAbd al-Ḥaqq[1].

[1] Voir Amari, *I diplomi arabi del R. Archivio fiorentino* (cité *Diplomi*), xlvi, 309 (vieille traduction italienne) et 476; appen-

On reconnaît ici les titres des monnaies et d'Ibn Baṭûṭa, avec la variante *as-sulṭân*, dont il sera question plus loin.

Fâris ne fut pas seulement bon politique; il fut aussi grand constructeur et, bien que ses monuments ne soient pas encore tous connus [1], ils ont déjà fourni plusieurs inscriptions dont le protocole, rapproché de celui des monnaies, des traités et d'Ibn Baṭûṭa, ne laisse aucun doute sur l'identité du titulaire de tous ces documents.

Dans les ruines de Chella, près Rbâṭ, sur la côte atlantique du Maroc, s'étend une nécropole mérinide où l'on voit encore les épitaphes des parents de Fâris, le sultan Abu l-Ḥasan ʿAlî, mort en 752 (1351), et sa femme, morte en 750 (1349). Dans celle-ci, la la défunte est appelée *umm as-sulṭân al-khalîfa al-imâm... maulânâ amîr al-mu'minîn al-mutawakkil ʿala rabb al-ʿâlamîn Abû ʿInân*, c'est-à-dire « la mère de Fâris », avec tous les titres qu'on connaît déjà [2].

dice de 1867, 1 (texte arabe), 9 (texte latin); cf. DE MAS-LATRIE, *Traités de paix et de commerce*, II, 66; cf. *ibid.*, 325, 327.

[1] Sur les monuments élevés par Fâris, voir Ibn Baṭûṭa, I, 84; III, 80; IV, 342 à 352; Ibn al-Aḥmar, trad. Brosselard, dans *Revue africaine*, 1860, 331; Léon l'Africain, éd. Schefer, II, 74, n. 1, et les sources citées dans les notes suivantes.

[2] Voir une traduction de cette épitaphe par Tissot, dans *Bulletin de la Société de géographie de Paris*, 1876, II, 269 suiv. Le texte en a été publié par M. Saavedra, dans *Boletin de la R. Academia de la historia*, 1888, 503, d'après des calques de Ximenes, et par Rieu, dans *Supplement to the Catalogue of the Arabic mss. in the British Museum*, n° 605, d'après des calques de Frost; elle est signalée aussi dans SLÂWI, *Kitâb al-istiqṣâ'*, éd. Boulaq, II, 89. Sur les inscriptions de Chella, voir aussi CASTELLANOS, *Historia de*

INSCRIPTION DE SIDI BOU MEDINE



INSCRIPTION D'EL-QSAR EL-KEBIR

Une autre inscription de Fâris, retrouvée récemment par le regretté Salmon à el-Qṣar el-Kebîr, Maroc, l'appelle aussi *maulânâ al-khalîfa al-imâm al-mutawakkil ʿala allâh amîr al-mu'minîn al-mudjâhid fî sabîl rabb al-ʿâlamîn Abû ʿInân*[1]. Bien que ce texte ne soit pas daté, l'identité du titulaire est assurée par le nom de son père, le sultan ʿAlî.

Mais ce n'est pas tout : les Mérinides ont élevé de nombreux monuments à Tlemcen, et l'un d'eux, la charmante mosquée de Sidi el-Ḥalwi, est l'œuvre de Fâris. L'inscription du portail, mutilée précisément au nom du fondateur, n'a pas de valeur au point de vue de cette étude[2]. Mais à l'intérieur du sanctuaire, une des colonnettes du miḥrâb porte sur son chapiteau les mots suivants, en très petits caractères : « A ordonné la construction de cette mosquée bénie le serviteur d'Allâh, qui se confie en Allâh, Fâris, émir des croyants[3]. »

Marruecos, 315, et les autres sources citées dans Doutté, *Marrâkech*, 213, n. 2 ; cf. plus loin, p. 303, n. 3, et 313. L'École des langues orientales possède le plâtre d'une de ces inscriptions, d'après un estampage de M. de la Martinière.

[1] Voir Salmon, dans *Archives marocaines*, II, n° II, 146. L'original est aujourd'hui au Musée des antiquités d'Alger ; cf. plus loin, p. 318. Je reproduis ici les sept premières lignes de ce texte, renfermant le protocole de Fâris et de ses ascendants, d'après un estampage que je dois à l'obligeance de M. Gsell, le savant directeur du Musée d'Alger ; voir la planche ci-jointe.

[2] Publié par Bargès, *Tlemcen*, 419, et plus correctement par Brosselard, dans *Revue africaine*, 1860, 322, ce texte a été reproduit en traduction dans Marçais, *Monuments arabes de Tlemcen*, 286.

[3] أمر ببناء هذا الجامع المبارك عبد الله المتوكّل على الله فارس أمير المؤمنين. Publié par Brosselard, *op. cit.*, 326, ce texte a été repro-

L'exploration du Maroc fera découvrir sans doute de nouvelles inscriptions de Fâris[1]. On peut prédire qu'il y sera désigné par les mêmes titres que ceux que je viens de signaler dans une série de documents authentiques. Le nom propre, le surnom paternel et les titres présentent quelques variantes dans leur disposition; seul, le titre *amîr al-mu'minîn* figure invariablement partout. Cette coïncidence est d'autant plus frappante que Fâris, on le verra tout à l'heure, est un des rares Mérinides qui portent officiellement ce titre califien, la plupart des princes de cette dynastie s'étant contentés du titre inférieur *amîr al-muslimîn*. Or, le choix des titres, loin d'être livré au hasard, est dicté par des règles diplomatiques précises; ils fournissent ainsi de précieux indices à l'histoire, en ce sens que, s'ils ne consacrent pas toujours une situa-

duit en traduction dans Marçais, *Monuments*, 290. Les mots *amîr al-mu'minîn* sont peu distincts, mais la lecture m'en paraît assurée par une photographie que j'ai faite à la suite d'un examen attentif de l'original.

[1] Hélouis a publié une inscription arabe, sur des carreaux de faïence, provenant de la porte de la medersa Bou 'Inâniyya à Fes, bâtie, comme son nom l'indique, par Abû 'Inân Fâris, peut-être en 752, suivant un chronogramme (?) de cette inscription; voir *J. as.*, 9e série, V, 174 suiv.; sur la medersa, cf. Ibn Baṭûṭa, IV, 352; Léon l'Africain, éd. Schefer, II, 72 suiv.; Saladin, *Manuel d'art musulman* (sous presse), fig. 238 suiv. Ce petit texte en vers n'a aucune valeur protocolaire; retenons toutefois, pour la discussion qui suivra, les mots *imâm al-huda Fâris*, qui désignent le fondateur, ainsi que les titres *amîr al-mu'minîn khalîfat allâh Abû 'Inân... al-khalîfa al-muẓaffar...* donnés à Fâris dans une pièce de vers contemporaine de son règne, publiée par M. Houdas, dans *J. As.*, 8e série, V, 141 suiv., et dans une autre, publiée par Slâwi, *Istiqṣâ'*, II, 102, l. 3.

tion de fait, ils trahissent du moins les prétentions politiques des titulaires[1]. Dès lors, une question se pose : Pourquoi Fâris porte-t-il ce titre ? En d'autres termes, y a-t-il un rapport entre cet acte diplomatique et l'histoire du souverain mérinide ? Pour y répondre, il faut examiner le rôle et l'évolution des titres califiens en Afrique mineure, dès l'origine de l'Islam. Cette étude, qu'un gros volume ne suffirait pas à contenir, je ne puis que l'ébaucher ici, en passant rapidement sur les titres d'imâm et de calife[2], pour considérer surtout deux titres qui résument presque, à eux seuls, la politique des souverains musulmans du Magreb : *amîr al-mu'minîn* et *amîr al-muslimîn*[3].

[1] Voir *C.I.A.*, I, *passim.*

[2] Voir plus loin, p. 258, n. 2, et 260, n. 1.

[3] Les sources relatives aux titres califiens d'Occident sont si nombreuses que je ne pouvais les citer toutes ici ; j'ai dû me borner à celles que m'offrait ma bibliothèque et qui suffisent au but que je me suis proposé, celui d'appliquer une méthode plutôt que d'épuiser une question. Dans les notes les plus longues, les sources ont été groupées en littéraires, numismatiques, épigraphiques et diplomatiques, et citées dans l'ordre chronologique, ou à peu près. Les chroniques publiées en texte et en traduction sont citées tout au long la première fois ; ensuite, les pages d'une traduction sont citées entre parenthèses, à la suite des pages du texte correspondant. Pour l'histoire des Berbères d'Ibn Khaldûn, qui m'a fourni un nombre considérable de passages, je n'ai cité, le plus souvent, que la *traduction* de de Slane (citée *Berbères*), de même pour ses *Prolégomènes* ; quand je cite exceptionnellement le texte arabe, c'est toujours celui de son histoire universelle, *'Ibar*, imprimée en 7 volumes, Boulaq 1284 H. Pour les mémoires parus dans des périodiques, j'ai cité tantôt le tome qui les renferme, tantôt le tirage à part, suivant les ressources dont je disposais ;

II

D'après une tradition très répandue, le premier musulman qui porta le titre *amîr al-mu'minîn* fut ʿAbdallâh ibn Djaḥch, auquel il fut attribué à la suite de sa victoire à Nakhla[1]. Ce terme n'avait pas encore la valeur d'un titre protocolaire; il signifiait simplement, sans doute, que ce *commandant des croyants* les avait conduits à la victoire. C'est avec le calife Omar qu'il devint un titre califien propre[2], porté dès lors par tous les califes comme tels et,

enfin je dois les références relatives aux monnaies du Cabinet de Berlin à l'obligeance de M. Nützel, le savant orientaliste attaché à cette collection.

[1] Voir Wâqidi, éd. de Kremer, 11; WELLHAUSEN, *Muhammad in Medina*, 37; SPRENGER, *Leben des Moḥammad*, III, 106; MASʿÛDI, *Tanbîh*, éd. de Gœje, 236; trad. Carra de Vaux, 313; *Z.D.P.V.*, XVI, 103, n. 3; IBN KHALDÛN, *ʿIbar*, I, 189; *Prolégomènes*, trad. de Slane, I, 462, où il faut traduire أوّل مَن دعاه par « le premier *auquel on* donna ce titre fut ʿAbdallâh », pour éviter l'erreur historique signalée par de Slane.

[2] Voir Ibn Saʿd, dans SACHAU, *Ueber den zweiten Chalifen Omar*, *passim*; Ṭabari, éd. de Gœje, I, 2748; Yaʿqûbi, éd. Houtsma, II, 171 suiv., 179; MASʿÛDI, *Prairies*, éd. B. de Meynard, IV, 192; IBN AL-ATHÎR, *Kâmil*, éd. Tornberg, II, 376; *Usd*, éd. Caire, IV, 70 suiv.; Nawawi, éd. Wüstenfeld, 449 à 458; Fakhri, éd. Derenbourg, 114; Makîn, éd. Erpenius, 26; Abu l-fidâ', éd. Reiske, I, 222; IBN KHALDÛN, *Prolégomènes*, *loc. cit.*; *Berbères*, II, 496; d'HERBELOT, *Bibliothèque orientale*, éd. 1783, II, 363; C. DE PERCEVAL, *Essai*, III, 290, 443; FOURNEL, *Les Berbers*, I, 7; Goldziher, dans *Z.D.M.G.*, XLI, 139; DERENBOURG, *Vie d'Ousâma*, 6, n. 4; RANKE, *Weltgeschichte*, V a, 111, et les sources citées par FRAEHN, *Opuscula postuma*, II, 71, n. 3. D'après une variante de cette tradition, Abû Bakr ayant été appelé *khalîfat rasûl allâh*, « suc-

semble-t-il, par eux seuls, Omayades et Abbassides[1]. En effet, jusqu'à la prise de Bagdad par les Mongols, aucun des nombreux dynastes qui, tout en dépouillant le califat de son temporel, reconnaissaient son autorité spirituelle, n'osa s'arroger les titres califiens[2]. Seuls les rivaux déclarés des califes légitimes, notamment les Alides, dont les prétentions reposaient sur l'imamat du calife Ali et de ses descendants, prirent les titres *khalîfa*, *imâm* avec un surnom en Allâh[3] et

cesseur du Prophète», et Omar, *khalifat khalifat rasûl allâh*, «successeur du successeur du Prophète», ce dernier prit ou reçut le titre *amîr al-mu'minîn* pour éviter à ses successeurs l'ennui d'allonger indéfiniment leur titre. Si cette explication a été arrangée après coup, elle montre du moins que le titre de calife remonte à Abû Bakr; cf. GOLDZIHER, *Muhammedanische Studien*, II, 61, n. 1.

[1] Pour Mu'âwiya et les Omayades, je cite au hasard Ṭabari, II, 5; Fakhri, 143 et *passim*; IBN KHALDÛN, *Prolégomènes, loc. cit.*, et surtout quelques inscriptions et quelques poids de verre; pour les Abbassides, il suffit de citer les inscriptions, les monnaies et les poids de verre, les sources étant trop nombreuses. Les héritiers présomptifs officiellement reconnus portaient aussi les titres califiens; voir CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'archéologie orientale*, I, 215, 218; FRAEHN, *op. cit.*, II, 196.

[2] Il faut insister sur ce point, parce que plusieurs auteurs, s'appuyant sur des textes corrompus, ont cru que certains dynastes légitimistes, notamment les Seldjoucides, prirent le titre *amîr al-mu'minîn*. Comme je l'ai déjà montré, il s'agit d'un titre *en amîr al-mu'minîn*. Bien que CASTIGLIONI, *Monete cufiche di Milano*, XXXVIII, et DE LONGPÉRIER, *Œuvres*, I, 379, l'aient déjà relevée, les exemples récents de cette méprise ne sont pas rares; voir AINSWORTH, *Travels in Asia Minor*, I, 194; CUNNINGHAM, *Archaeol. Survey of India*, XI, 5; DE CHOLET, *Arménie, Kurdistan et Mésopotamie*, 93; Nasawi, trad. Houdas, 336 (où *burhân*, «preuve», fait partie du titre en *a. al-mu'minîn*); *Revue africaine*, 1905, 167, n. 2, et les sources citées dans *C. I. A.*, I, 144, n. 5.

[3] J'appelle ces surnoms *imamiens*, parce qu'ils suivent, dans la

amîr al-mu'minîn. Ainsi les Carmates, les Fatimides, les Assassins, les Zaidides et tant d'autres; tous sont, par essence et définition, de véritables *anticalifes* [1].

règle, le titre *imâm*, comme apposition. Le fait qu'ils sont devenus très souvent les noms propres vulgaires des califes montre l'importance de leur rôle de pontifes, depuis les Abbassides et sous l'influence des idées persanes; cf. GOLDZIHER, *Muhammedanische Studien*, II, 52 suiv.

[1] Pour les Fatimides, voir plus loin, p. 264, n. 2; pour les Assassins, mon *Épigraphie des Assassins*, dans *J. as.*, 9e série, IX, 453 suiv., etc. Parmi les innombrables sources littéraires, je me borne à citer un curieux passage d'IBN KHALDÛN, *Prolégomènes*, I, 407, 463, suivant lequel les prétendants au califat, alides ou autres, portaient le titre d'imâm comme chefs de leur secte et ne prenaient celui d'*a. al-mu'minîn* qu'en affichant leurs prétentions politiques. Il donne pour exemple les Abbassides Ibrâhîm et Saffâḥ et le Mahdî fatimite à Sidjilmâsa; cf. *Istibṣâr*, trad. Fagnan, 170; Ibn 'Idhâri, éd. Dozy, I, 151; trad. Fagnan, I, 210; Ibn al-Athîr, éd. Tornberg, VIII, 38; trad. Fagnan, 302; FOURNEL, *Berbers*, I, 313; II, 94; DE SACY, *Religion des Druzes*, I, CCLXXIII; WÜSTENFELD, *Fatimiden-Chalifen*, 36, et le cas plus ancien d'un chef kharidjite, dans Abu l-maḥâsin, éd. Juynboll, I, 217, l. 16, cité par Fournel, I, 209. Ces exemples montrent bien la nuance entre les deux titres. Même chez les Abbassides, le titre *imâm*, qui paraît pour la première fois sur des monnaies et dans des inscriptions du calife Ma'mûn, a peut-être une teinte chiïte, comme Fraehn l'a suggéré dans une note très nourrie, *Opuscula postuma*, II, 194 suiv.; cf. SORET, *Éléments de la numismatique*, 172. Bien qu'on l'ait appliqué déjà aux Omayades (voir les sources citées dans GOLDZIHER, *Muhammedanische Studien*, II, 54, n. 1, et *Agânî*, X, 109, l. 10 d'en bas), il semble bien qu'il n'eût pas alors le sens pontifical qu'il prit sous les Abbassides. M. Goldziher m'indique les passages suivants, dans la poésie ancienne, où *imâm* signifie « exemple à suivre, modèle » : Nâbiga, éd. Ahlwardt, 27, l. 34; *Hudhailiten*, 68, l. 5; Akhtal, 122, l. 7, à rapprocher de *umma* dans le même sens : Nâbiga, 17, l. 21; Zuhair, 17, l. 34; *Coran*, XVI, 121, avec le commentaire de Baidâwi : « celui qu'on cherche à imiter », et IBN AL-ATHÎR, *Usd*, IV, 378. Ce mot aurait donc, à l'origine, un sens abstrait

C'est après la chute de Bagdad que des souverains temporels, profitant du trouble où cette catastrophe avait jeté le droit public musulman, élèvent des prétentions pontificales et s'arrogent des titres califiens[1].

En Occident, l'évolution de ces titres n'est pas la même. Par une disposition, naturelle aux races plus primitives de l'Afrique, à confondre les pouvoirs religieux et politique[2], un guide spirituel y devient un maître temporel et, inversement, un chef d'État y est conduit presque fatalement à devenir un chef

et n'aurait pris que plus tard un sens personnel, comme *zimâm*, «bride», puis «conducteur»; cf. *C. I. A.*, I, 186, n. 5. Je me borne à ces notes sommaires sur un titre qui demanderait une étude spéciale; cf. aussi Ibn Khaldûn, *Prolégomènes*, I, 387 suiv.

[1] Depuis la chute de Bagdad, les souverains temporels appartiennent, sous ce rapport, à l'une des cinq classes suivantes : 1° ceux qui sont indifférents à la question califienne, comme les premiers Mongols de Perse ; 2° ceux qui reconnaissent le dernier Abbasside de Bagdad, longtemps après sa mort, ou quelque autre membre de la famille abbasside, réel ou fictif, comme plusieurs Seldjoucides d'Asie mineure, Rassoulides du Yémen et sultans de Dehli; 3° ceux qui reconnaissent le califat abbasside du Caire, comme les Mamlouks d'Égypte, plusieurs Rassoulides et sultans de Dehli; 4° ceux qui se font chiïtes et se rattachent plus ou moins à un califat alide, comme quelques Mongols de Perse; 5° ceux qui se proclament califes, comme quelques sultans de Dehli et les Ottomans, ou simplement imâms, comme les derniers Mamlouks d'Égypte.

[2] Voir Goldziher, *Le livre de Mohammed ibn Toumert*, introduction, 96; Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, trad. Chauvin, 348. La littérature musulmane, ancienne et moderne, de l'Afrique du Nord fourmille d'exemples de l'influence politique des marabouts; d'autre part, cette faculté de tout convertir en sentiment religieux, qu'on a appelée l'islamisation, est encore très forte au Maroc; voir Doutté, *Marrâkech*, 31, 138 et *passim*.

d'Église, s'il est permis d'employer ici, par abréviation, ces deux termes trop précis. D'ailleurs, le lointain califat abbasside n'avait pas en Afrique le même prestige qu'en Orient et les souverains pouvaient y devenir les imâms et les califes de leurs sujets sans se poser forcément en anticalifes alides. Aussi, plusieurs dynasties califiennes, on le verra tout à l'heure, se sont-elles contentées, pour satisfaire au préjugé généalogique, d'invoquer une origine arabe ou coraichite[1].

On comprend dès lors que les titres califiens soient bien plus répandus en Occident qu'en Orient. D'une façon générale, on peut dire que tous les souverains y sont des califes et cette notion, qui se glisse dans le droit public[2], a pénétré profondément dans la mentalité populaire[3].

[1] Voir plus loin, p. 278 et *passim*. Sur l'origine coraichite invoquée par des marabouts modernes, DOUTTÉ, *Marabouts*, 9, 20, 46, 49 et *passim*; *L'Islam algérien*, 45. On sait que l'origine coraichite était une des conditions requises, en théorie, pour l'aptitude au califat; IBN KHALDÛN, *Prolégomènes*, I, 393; *Berbères*, II, 497; DE KREMER, *Geschichte der herrschenden Ideen*, 414 et sources citées, 426, etc.

[2] Ainsi, la doctrine de la légitimité de plusieurs imâms contemporains a trouvé de nombreux adeptes en Afrique et en Espagne; voir IBN KHALDÛN, *Prolégomènes*, I, 391.

[3] Ainsi, d'après Tidjâni, trad. Rousseau, le Ziride Yûsuf ibn Zîri est investi du *califat* et dans le roman populaire d'Abû Zaid, son descendant Mu'izz est appelé *calife*, bien que les Zirides, on va le voir, n'aient pas porté les titres califiens; voir *J. as.*, 4e série, XX, 87; BASSET, *Documents géographiques*, 20, n. 3. Ainsi encore, en parlant du fameux 'Ayyâchi, qui vivait au Maroc au XVIIe siècle et fut un chef militaire et politique plus encore que religieux, un de ses biographes dit qu'il était né pour le *califat*, c'est-à-dire pour

Toutefois l'autorité des califes d'Orient s'étendait à l'origine, de droit sinon de fait, jusqu'à l'Atlantique. Aussi est-ce bien comme rivales déclarées des Omayades, puis des Abbassides, que les premières dynasties indépendantes, nées au sein de l'hérésie, prirent les titres califiens. Ainsi les Idrissides, d'origine alide et de doctrine chiïte, s'appelaient *imâm*[1]. Les Rostémides, d'origine persane et de doctrine

la souveraineté; Doutté, *Marrâkech*, 130. En Orient, on dirait pour le *sultanat*, car là-bas, c'est le titre, purement temporel, de *sultân* qui a pris, dans l'usage courant, ce même sens général de souverain; voir plus loin, p. 274.

[1] Voir Mas'ûdi, *Prairies*, VI, 193 ; Ibn Abî Zar', éd. Tornberg et trad. Beaumier, premières pages ; Ibn Khaldûn, *Prolégomènes*, I, 463 ; *Berbères*, II, 559 et suiv.; *Histoire de l'Afrique*, trad. Noël des Vergers, 89 ; Slâwi, *Istiqsâ'*, I, 68 et *passim* ; Fournel, *Berbers*, I, 460; Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale*, I, 260 suiv. Il est vrai que quelques auteurs sunnites, ainsi Ibn 'Idhâri, Ibn al-Athîr, Bakri, l'*Istibsâr*, Qairawâni, ne leur donnent pas ce titre, non plus que les monnaies publiées par Fraehn, Soret, Dorn, Tornberg, Lavoix et M. Lane-Poole. Mais il figurait dans deux inscriptions, aujourd'hui détruites, l'une d'Idrîs Ier, l'autre d'Idrîs II, sur la chaire de la grande mosquée d'Agâdir, l'ancienne Tlemcen ; voir Ibn Abî Zar', éd. Tornberg, 8, 27 ; trad. Beaumier, 17, 60 ; Ibn Khaldûn, *Berbères*, II, 560, 562 ; Tychsen, *Introductio in rem numariam*, 126 ; Bargès, *Tlemcen*, 165 ; *Complément de l'histoire des Beni-Zeyan*, 535 suiv.; Fournel, *Berbers*, I, 400, 472 ; Marçais, *Monuments*, 11, 136. Qairawâni, éd. Tunis, 95, trad. Pellissier et Rémusat, 162, prétend même que, bien qu'ils n'aient pas été de véritables califes, ils portaient le titre *a. al-mu'minîn*, mais cette assertion manque de poids, car un peu plus loin, il attribue le même titre aux Almoravides, qui ne l'ont jamais porté ; voir plus loin, p. 271, n. 2. Sur le rôle important de l'extrême Ouest dans le mahdisme et le chérifat africains, voir Le Chatelier, *L'Islâm dans l'Afrique occidentale*, introduction; Doutté, *Marabouts*, 47, 74, 123 ; *L'Islâm algérien*, 44.

ibadide, s'appelaient *imâm*, *khalîfa* et *amîr al-mu'minîn*[1]. Plus tard les Fatimides, de prétendue origine alide, prirent d'emblée tous les titres califiens, *khalîfa*, *imâm* avec un surnom imamien, *amîr al-mu'minîn*[2]. Celles qui ne prennent pas ces titres sont précisément celles qui restent fidèles, sinon de cœur, du moins par politique, aux Abbassides, ensuite aux Fatimides. Ainsi les Aglabides, qui rendirent toujours hommage aux Abbassides, malgré leur grande indépendance et quelques velléités de révolte[3]; ainsi les

[1] Voir Abû Zakariyyâ, trad. Masqueray, *passim*; Bakri, éd. de Slane, 67; trad. de Slane, 160; Ibn Khaldûn, *Berbères*, I, 243; Masqueray, *Formation des cités de l'Algérie*, 191 à 203, 216; Fournel, *Berbers*, II, 4; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, I, 248; Goldziher, dans *Z.D.M.G.*, XLI, 33; Basset, *Les sanctuaires du Djebel Nefousa*, *passim*, avec les sources citées au début; Bel, *Les Benou Ghânya*, 149, n. 2; Doutté, *L'Islâm algérien*, 32. Quelques auteurs orthodoxes, ainsi Ibn 'Idhâri et Ibn al-Athîr, ne leur donnent pas ces titres. Sur le dogme de l'imâm chez les Ibadides, voir Sachau, *Ibaditische Muhammedaner in Oman und Ostafrika*; Doutté, *L'Islâm algérien*, 33, 149. L'opinion de Chahrastâni, que l'imâm ibadide ne portait pas le titre *a. al-mu'minîn* (trad. Haarbrücker, I, 152; cf. Abû Zakariyyâ, trad. Masqueray, 405) est contredite, du moins en ce qui concerne les Rostémides, par un grand nombre de passages de la chronique d'Abû Zakariyyâ, 25, 53, 116, 124, 128, 131, 148, etc.

[2] Ne pouvant citer toutes les sources sur les titres califiens des Fatimides, je me borne à renvoyer aux inscriptions, aux monnaies et aux diplômes, ainsi qu'à l'index de *C.I.A.*, I, pour la discussion d'un grand nombre de cas particuliers. Les plus récents travaux sur les Fatimides sont ceux de Becker, *Beiträge*, I (sources historiques) et Inostrantseff, dans *Zapiski*, XVII (cérémoniel).

[3] Voir Mas'ûdi, *Prairies*, I, 370; VIII, 246; Ibn al-Athîr, VI, 106, à VIII, 36 (157 à 299); Ibn 'Idhâri, I, 83 à 145 (111 à 202); Ibn Khaldûn, *Histoire de l'Afrique*, trad. N. des Vergers, 83 suiv.; Ibn al-Khatîb, dans Gregorio, *Rerum arabicarum ...collec-*

Zirides et les Hammadides, qui reconnurent tantôt les Abbassides, tantôt les Fatimides [1].

tio, 93; Nuwairi, dans *Berbères*, I, 397 à 447; Qairawâni, 47 (82) suiv.; AMARI, *Bibliotheca arabico-sicula* et *Storia dei musulmani di Sicilia*, *passim*; FOURNEL, *Berbers*, I, 415 à fin, surtout 481, 575; II, 3 à 84; MERCIER, *Histoire de l'Afrique*, I, 263 suiv. Les rares inscriptions et monnaies aglabides connues ne portent aucun titre, sauf une inscription de Sousse et un petit nombre de pièces de Sicile, qui donnent à Ziyâdat allâh I[er], en 207 et 214 H., le simple titre *amîr*, qui est un titre de gouverneur abbasside; voir HOUDAS et BASSET, *Épigraphie tunisienne*, dans *Bulletin de correspondance africaine*, 1882, IV, 170 suiv., et les sources numismatiques, notamment, pour les monnaies au titre *amîr*, ADLER, *Collectio nova*, 130; TYCHSEN, *Introductio*, 110, et *Additamentum*, I, 41, ; LAVOIX, *C.B.N.*, II, n° 840 et pl. VII; cf. AMARI, *Storia dei musulmani di Sicilia*, I, 284, n. 1, à la fin.

[1] Voir 'Abd al-Wâḥid Marrâkuchi, éd. Dozy, 147, 159; trad. Fagnan, 178, 192; Ibn al-Athîr, VIII, 456, à IX, 337 (370 suiv., 394 suiv., 402 suiv., 418, 454 et *passim*); Ibn 'Idhâri, I, 237 suiv., 258, 271 suiv., 288 à 292, 316 (332 suiv., 366, 386 suiv., 413 à 419, 459); Tidjâni, trad. Rousseau, dans *J. as.*, 4[e] série, XX, 88, 91; 5[e] série, I, 369; IBN KHALDÛN, *Prolégomènes*, I, 465 suiv.; *Berbères*, I, 29 suiv.; II, 9 à 25, 43 à 57; Qairawâni, 44, 71, 81 suiv. (76, 124, 139 suiv.); AMARI, *Storia*, *passim*; MERCIER, *Histoire de l'Afrique*, I, 371 suiv.; SAUVAIRE, *Matériaux pour... la numismatique et la métrologie musulmanes*, tir. à part, I, 336, 340.

Les rares monnaies zirides ne portent aucun titre, mais leurs légendes sont si incomplètes qu'on ne peut faire grand fonds sur elles; voir LAVOIX, *C.B.N.*, II, 407, et les sources citées. Une inscription de Mu'izz, sans date exacte, ne lui donne aucun titre; HOUDAS et BASSET, *op. cit.*, 180. En revanche, son protocole officiel figure dans la lettre que lui adressa le calife abbasside Qâ'im, auquel il venait de rendre hommage, en répudiant la suzeraineté fatimide; voir les sources citées ci-dessus. On y trouve un surnom en *malik*, divers titres composés, entre autres, un en *amîr al-mu'minîn*, marquant son hommage au calife; voir Ibn al-Athîr, IX, 357 (455). Ce protocole ressemble à ceux de tous les grands feuda-

C'est encore comme rivaux des Abbassides que les Omayades d'Espagne portent tous les titres califiens à partir du calife ʿAbd ar-Raḥmân III, qui les prit

taires du calife, qui portaient alors un surnom en *malik* et des titres composés. C'est ainsi que débutèrent la plupart des dynasties sultaniennes et de fait, les Zirides portent aussi plus tard le titre de sultan; voir Houdas et Basset, *op. cit.*, 189; Ibn ʿIdhâri, I, 292 (419); Ibn Khaldûn, *Prolégomènes*, I, 466. Mais aucun de ces titres n'a de valeur pontificale et de fait, Qairawâni, 93 (158), dit positivement que les Zirides parvinrent au rang de sultan, mais ne portèrent pas le titre *a. al-mu'minîn.*

Quant aux Hammadides, je ne connais d'eux ni inscription, ni monnaie. Les légendes monétaires à hommage abbasside reproduites par Ibn Khaldûn, VI, 177, l. 4, *Berbères*, II, 57, et Sauvaire, *loc. cit.*, donnent à Yaḥyâ en 543 le titre *amîr* (*manṣûr*).

A première vue, il semble difficile d'expliquer le cas des Midrarides de Sidjilmâsa, surtout celui de ce Muḥammad al-Fatḥ qui prit, vers 342, le titre *a. al-mu'minîn* et le surnom imamien ach-Châkir lillâh, précisément en reniant les doctrines ibadides, pour se rallier à l'orthodoxie. Mais Muḥammad voulait se rendre indépendant des Fatimides, dont les Midrarides étaient alors, nominalement, les gouverneurs à Sidjilmâsa. Il dut donc feindre de se rattacher aux Abbassides, par conséquent, se faire sunnite, avant de se déclarer tout à fait indépendant; voir Ibn Ḥauqal, éd. de Gœje, 57; Bakri, 151 (335); Ibn al-Athîr, VIII, 392 (360); Ibn ʿIdhâri, I, 214, 230 (298, 323); II, 225 (346); Ibn Abî Zarʿ, 55 (121); Ibn Khaldûn, *Berbères*, I, 264 suiv.; II, 543; Sauvaire, *Matériaux*, I, 171, 330; Qairawâni, 61 (107); Fournel, *Berbers*, II, 322; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, I, 358, 360.

Bergmann, *Beiträge*, 1873, tir. à part, 2, 10 et suiv., et Lavoix, *C.B.N.*, II, 401, qui ont publié trois monnaies de Châkir, observent qu'elles portent bien son titre d'imâm avec son surnom imamien, mais qu'on n'y lit pas le titre *a. al-mu'minîn*, donné par les auteurs à ce petit calife. M. Lane-Poole a publié depuis une monnaie de Muḥammad, datée de 345 et portant au droit *ʿabd allâh a. al-mu'minîn* et au revers *al-imâm ach-châkir lillâh*; voir *Catalogue of Arabic coins in the Khedivial library at Cairo*, 328.

en 316[1], suivant le témoignage concordant des inscriptions, des monnaies et des chroniques[2]. Il ne

[1] Cette date a été fixée par M. Codera, dans *Titulos y nombres proprios en las monedas arabigo-españolas*, 10.

[2] Voir Mas'ûdi, *Prairies*, I, 362; III, 70 (avec la correction de Fagnan, dans Ibn 'Idhâri, II, 328, n. 1); Bakri, 130 (292) suiv.; *Ajbar machmua*, éd. Lafuente, 163 suiv.; Ḍabbi, éd. Codera, 18, Ibn al-'Abbâr, éd. Dozy, 99, et dans Codera, *Titulos*, 8; Ibn al-Athîr, VIII, 398 (361); Ibn 'Idhâri, I, *passim*; II, 162, 211 (261, 327) suiv. et *passim*; Ibn Abî Zar', 54, l. 1, 55, l. 10, 59, l. 16 (118 à 130); Ibn Khaldûn, IV, 137; *Prolégomènes*, I, 464; *Berbères*, III, 213, 251 et *passim*; Maqqari, éd. Caire, I, 165; trad. de Gayangos, II, 147; Qairawâni, 97 (165); Conde, *Historia de la dominacion de los Arabes en España*, Barcelone 1844, I, 343; Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, 1861, III, 48.

Numismatique : Assemani, *Museo Naniano*, xciv; Adler, *Collectio nova*, 161 suiv.; Tychsen, *Introductio*, 131 suiv.; *De numis arabico-hispanicis*, dans *Comment. hist. et phil.* de Göttingen, XIV, 79; Möller, *De numis or. in Num. Gothano*, 55 suiv.; Conde, *Memoria sobre al moneda arábiga acuñada en España*, dans *Memorias de la R. Academia de la historia*, V, 244 suiv. et pl. I; Castiglioni, *Monete di Milano*, 294 suiv.; Fraehn, *Recensio*, 1***; *Nova supplementa*, 31; Soret, *Lettre à Dorn*, II, 10; de Longpérier, *Œuvres*, I, 423; Karabacek, *Die Münzen des Joanneums in Graz*, 19; Lane-Poole, *C.B.M.*, II, 14 suiv.; IX, 117 suiv.; Codera, *Titulos*, 3, 7; *Tratado de numismática arábigo-española*, 75 suiv.; Sauvaire, *Matériaux*, I, 327; Lavoix, *C. B. N.*, II, xxix, 42 suiv.; Caballero-Infante, *Monedas árabes de Denia*, 4; de Dios de la Rada, *Catálogo... Museo arqueol. nacional Madrid*, 27 suiv.; Vives, *Monedas de las dinastías arábigo-españolas*, 37 suiv.; Lopes, dans *Archeologo português*, 1895, 98 suiv.; Nützel, *Katalog der oriental. Münzen in den kgl. Museen zu Berlin* (cité *K. M. B.*), II, 23 suiv.

Épigraphie : Murr, *Beyträge*, 4; Tychsen, *De inscriptionibus arabicis in Hispania repertis*, dans *Classis hist. et phil.* de Göttingen, VII, 119 suiv.; Conde, *Historia*, I, 407, 419, pl. 2 et 3; II, 9 et pl. 4; G. de Prangey, *Essai sur l'architecture des Arabes en Espagne*, pl. I du texte; Amador de los Rios, *Inscripciones árabes*

s'agit déjà plus de prétentions alides ou ibadides ; en restaurant à Cordoue le califat de Damas, ʿAbd ar-Raḥmân renouait simplement la tradition omayade et se posait en adversaire de tous les autres califats, quelle que fût leur origine. En effet, les auteurs donnent pour motif de cette restauration la décadence du califat abbasside et l'essor inquiétant que prenait le califat fatimite. Mais à leur tour, les Omayades succombent à de nouveaux califats alides, qui s'élèvent de toute part, d'abord au Maroc, puis en Espagne. Au milieu du désarroi provoqué par leur chute, plusieurs roitelets prétendent aux titres califiens[1] et ce concours d'émirs des croyants scandalise

de Córdoba, passim ; Codera, dans *Boletin de la R. Academia de la historia,* 1898, XXXII, 10 suiv. Voir aussi les nombreux chapiteaux (Cordoue, Paris) et coffrets d'ivoire (Burgos, Londres, Paris) aux noms et titres califiens de ʿAbd ar-Raḥmân III et de ses successeurs, notamment Ḥakam II, les uns inédits, les autres publiés dans divers recueils. Une inscription de Hichâm II à Fes, avec le titre *khalîfa,* a été conservée par Ibn Abî Zarʿ, 38 (73).

[1] Ainsi les Idrissides d'Andalousie appelés Hammoudides ; voir Bakri, 133 (297) suiv. ; *Istibṣâr,* 155 suiv. ; Marrâkuchi, 35 (42) suiv. ; Ibn al-Athîr, IX, 188 (420) suiv. ; Ibn Khaldûn, IV, 153 ; *Berbères,* II, 153 suiv. ; Maqqari, I, 201 (II, 245) suiv. ; Conde, *Historia,* II, 133 suiv. ; Dozy, *Histoire,* III, 316 suiv. ; Robles, *Malaga musulmana,* 58 suiv. ; Codera, *Hammudies,* dans *Boletin,* 1888, XIII, 479 suiv. ; *Estudios criticos,* 301 suiv.

Numismatique : Castiglioni, *Monete di Milano,* 300 suiv. ; Fraehn, *Recensio,* 4*** ; de Longpérier, *Œuvres,* I, 426 ; Dorn, *Inventaire des monnaies de l'Institut des langues orientales,* 54 ; Codera, *Tratado,* 113 suiv. ; *Titulos,* 17 suiv. ; *Museo español de antigüedades,* VIII ; *Çecas arábigo-españolas,* 12 suiv. ; Lane-Poole, *C.B.M.,* II, 30 suiv. ; IX, 142 suiv. ; Robles, *Malaga,* 388 suiv. ; Lavoix, *C. B. N.,* II, 102 suiv. ; Rada, *Catálogo,*

fort un chroniqueur oriental élevé à l'école d'un califat unique[1].

Mais les *reyes de taifas* ne prétendent pas tous au califat. Plusieurs, notamment les Abbadides de Séville, reconnaissent comme imâm le dernier Omayade Hichâm III, ou encore un imâm ʿAbdallâh, personnage fictif qui représente, à leurs yeux, le califat abbasside[2]. Depuis que les Fatimides avaient quitté l'Afrique, leurs lointains rivaux d'Orient retrouvaient quelque prestige en Occident. On a déjà vu les Zirides et les Hammadides renier les Fatimides pour rendre hommage aux Abbassides; ainsi font les *reyes de taifas* qui ne se soucient pas de jouer eux-mêmes le rôle d'imâm. Mais le nom même de ce

74 suiv.; VIVES, *Monedas*, 98, 120 suiv.; NÜTZEL, *K.M.B.*, II, 67 suiv.

Épigraphie : A. DE LOS RIOS, *Inscripciones árabes de Sevilla*, 27 suiv., 102.

[1] Voir Ibn al-Athîr, IX, 198 (434); cf. IBN KHALDÛN, *Prolégomènes*, I, 466; Qairawâni, 98 (168); CONDE, *Memoria*, 264; P. de Gayangos, cité par LAVOIX, *C.B.N.*, II, XXX.

[2] Pour les Abbadides, je me borne à citer le recueil spécial de DOZY, *Historia Abbadidarum* et *De Abbadidis*, avec des extraits d'auteurs sur cette dynastie.

Numismatique : CONDE, *Memoria*, 270; KARABACEK, *Münzen des Joanneums*, 41; DE LONGPÉRIER, *Œuvres*, I, 427; LANE-POOLE, *C.B.M.*, II, 37 suiv.; IX, 146 suiv.; CODERA, *Tratado*, 133 suiv.; *Titulos*, 25; *Çecas*, 15; *Monedas de los Abbadies*, dans *Museo español*, VI, 115 suiv.; LAVOIX, *C.B.N.*, II, 133 suiv. RADA, *Catálogo*, 84 suiv.; VIVES, *Monedas*, 133 suiv.

Épigraphie : CONDE, *Historia*, II, pl. 6 (avec une fausse référence au texte); A. DE LOS RIOS, *Inscripciones árabes de Sevilla*, 28 suiv., 103 suiv.; LAVOIX, dans *Gazette des Beaux-Arts*, 2e période, XXXII, 304 suiv.

calife théorique et presque anonyme[1] prouve que l'hommage aux Abbassides est une profession de foi plutôt qu'un acte de vasselage direct et personnel. Et c'est ainsi que l'Occident se prépare à susciter de nouvelles dynasties califiennes qui ne seront ni abbassides, ni omayades, ni alides, ni ibadides, mais simplement musulmanes et berbères.

III

Telle fut la position que prirent les Almoravides. Ces chefs d'un nouvel empire berbère fondé sur une étroite orthodoxie reconnurent, dès l'origine, le califat abbasside et frappèrent leurs monnaies au nom

[1] A l'appui de cette hypothèse, défendue par M. Codera, on peut faire encore les observations suivantes : 1° *'abd allâh*, « le serviteur d'Allâh », est un *surnom* générique des Omayades et des Abbassides en Orient, dans toutes les inscriptions et sur quelques médailles de ces califes, notamment 'Abd al-Malik, Hichâm, Ma'mûn et Muqtadir; 2° le *nom* propre 'Abdallâh est le nom musulman par excellence, donné, comme tel, soit à de nouveaux convertis, soit à des personnages anonymes, par exemple, comme nom paternel; voir *C.I.A.*, 1, index ; 3° l'usage de désigner un personnage par un ou plusieurs titres, sans son nom propre, est fréquent en diplomatique, notamment dans les manuels de chancellerie et dans l'épigraphie des sultans Mamlouks d'Égypte, même si le nom propre est connu, quand on s'adresse au *fonctionnaire* et non à la personne; nous nous y conformons d'ailleurs en écrivant des lettres officielles. Il n'est donc pas nécessaire de supposer, comme on l'a fait à ce propos, que les *reyes de taifas* ignoraient en Espagne le nom de l'Abbasside régnant, ce qui n'est guère probable, quand on sait avec quelle rapidité relative les nouvelles voyageaient et voyagent encore en Orient. Ils reconnaissaient la dynastie abbasside comme un symbole, et non la personne même du calife.

de l'imâm ʿAbdallâh al-ʿabbâsi[1]. En conséquence, ils ne pouvaient ni ne voulaient prétendre eux-mêmes aux titres califiens. Toutefois, pour marquer leur puissance, ils prirent, soit de leur propre chef, soit d'accord avec la chancellerie de Bagdad, un titre qui, sans les compromettre auprès des partisans d'un imâm unique, les plaçaient au-dessus des autres souverains orthodoxes, en rappelant, par sa forme, le titre éminent des califes : ils s'appelèrent *amîr al-muslimîn*[2].

[1] Le mot *ʿabbâsi* ne figure que sur les monnaies des derniers Almoravides. En revanche, les mots *al-imâm ʿabdallâh* se lisent déjà sur les monnaies d'Abû Bakr; voir les sources citées dans la note suivante. En citant les légendes monétaires almoravides, Ibn Abî Zarʿ, 88 (193), et Qairawâni, 105 (183), disent *al-amîr*, au lieu de *al-imâm*.

[2] Voir Ḍabbi, éd. Codera, 31; Marrâkuchi, 122, 146 (146-177) et *passim;* Ibn al-Athîr, IX, 425 suiv.; X, 103, 287 suiv. (462 suiv., 486, 514 suiv.) et *passim;* Ibn Khallikân, trad. de Slane, IV, 448, 463, 469; Ibn Abî Zarʿ, 33 à 113, surtout 88 (193, mais la traduction Beaumier, qui confond souvent les deux titres *a. al-mu'minîn* et *a. al-muslimîn*, n'a aucune valeur sur ce point), passage cité sous le nom d'Ibn ʿAbd al-Ḥalîm par DE SACY, *Traité des monnaies musulmanes* de Maqrîzi, 73, et SAUVAIRE, *Matériaux*, I, 338; Ibn Khaldûn, VI, 188 et *passim; Berbères*, II, 82, 155; *Prolégomènes*, II, 467; Yaḥyâ ibn Khaldûn, éd. Bel, 96; trad. Bel, 125; DOZY, *Historia Abbadidarum*, I, *passim;* II, 39, 189 suiv. et *passim;* Qairawâni, 96, 99, 105 (163, 169, 183; confond aussi les deux titres, toutefois dans le passage principal, 105, le texte de Tunis est correct et la traduction seule, 183, est fautive); Maqqari, II, 523 (II, 302) suiv.; Slâwi, I, 106 suiv., 144; CONDE, *Historia*, II, 252, 273, 334 et *passim* (confond les deux titres); TORNBERG, *Primordia dominationis Murabitorum*, 3; DOZY, *Histoire*, IV, 259; AMARI, *Diplomi*, préface, XXXIII; CODERA, *Títulos*, 4, 28, 31 suiv.; Houdas, dans *J. as.*, 8e série, V, 127; MERCIER, *Histoire de l'Afrique*, II, 55 (confond

Quelle que soit l'origine de ce titre, il n'est pas sans intérêt de le comparer à celui que portaient,

les deux titres); Derenbourg, dans *Mélanges orientaux*, 1886, 17, n. 1; *Vie d'Ousâma*, 457, n. 5.

Numismatique : Adler, *Collectio nova*, 133 suiv.; Tychsen, *Introductio*, 118 suiv.; Castiglioni, *Monete di Milano*, xxxviii, 283; Conde, *Memoria*, 275 suiv. (imprime *a. al-mu'minîn*, bien que sur ses planches, on lise distinctement *al-muslimîn*); Tornberg, *Numi cufici R. Num. Holmiensis*, 275 (même erreur que Conde); Fraehn, *Nova supplementa*, 87, 279; Soret, *Lettre à Sawelief*, 61; *Lettre à Dorn*, II, 7; Dorn, *Inventaire*, 55; Codera, *Titulos*, *loc. cit.*; *Tratado*, 192 suiv.; *Çecas*, 21; *Decadencia de los Almoravides*, 375 suiv.; Lane-Poole, *C. B. M.*, V, xix, 2 suiv.; X, 3 suiv.; Sauvaire, *Matériaux*, *loc. cit.*; Caballero-Infante, *Monedas de Denia*, 14 suiv.; Lavoix, *C. B. N.*, II, 198 suiv.; Rada, *Catálogo*, 128 suiv.; Vives, *Monedas*, lxxii, 235 suiv. (quelques fautes d'impression dans les titres); Nützel, *K. M. B.*, II, 123 suiv.

Suivant la plupart des auteurs, c'est après sa victoire de Zallâqa sur les chrétiens d'Espagne que Yûsuf ibn Tâchfîn prit le titre *amîr al-muslimîn*. Ḍabbi, *loc. cit.*, se borne à dire qu'il fut alors appelé ainsi et Tornberg, *Primordia*, *loc. cit.*, qu'il prit ce titre. Suivant Maqrîzi et Conde, *Historia*, *loc. cit.*, il frappa dès lors en Espagne des monnaies à ce titre; d'après Ibn Abî Zar', *loc. cit.*, ce furent les émirs qui le lui donnèrent, tandis qu'Ibn al-Athîr affirme qu'il le reçut du calife de Bagdad, tout en nommant ici Muqtadî (X, 103) et ailleurs, Mustaẓhir (X, 287). En résumant la discussion dans *Titulos*, *loc. cit.*, M. Codera croyait, sur la foi de témoignages inexacts, que le nouveau titre paraît sur les monnaies de Sidjilmâsa depuis 483; il en concluait que Yûsuf le prit en 479, après Zallâqa, et qu'il lui fut confirmé par Bagdad, quelques années plus tard; le maître espagnol m'écrit qu'il se rallie à l'opinion de M. Vives. Suivant ce dernier, *loc. cit.*, le nouveau titre n'apparaît qu'avec 'Alî ibn Yûsuf, la première année de son règne, sur toutes ses monnaies, sauf celles de Sidjilmâsa précisément, sur lesquelles il ne figure pas jusqu'en 518; de fait, il ne se trouve sur aucune monnaie de Yûsuf, dans le riche catalogue de M. Vives, sauf sur le n° 1697, où Yûsuf le porte indirectement (*al-amîr 'Alî ibn a. al-muslimîn*). M. Vives ajoute que les monnaies des premiers Almoravides, y compris

à la même époque, les grands dynastes d'Orient rendant hommage aux califes abbassides[1]. Depuis les

toutes celles de Yûsuf, se contentent du titre *amîr* et cette observation s'accorde soit avec Ibn Abî Zar', suivant lequel Yusûf s'appelait *amîr* avant de prendre le nouveau titre, soit avec l'inscription de Nedroma, malheureusement fruste et non datée, qui donne à Yûsuf le seul titre *amîr;* voir Basset, *Nédromah et les Traras*, 23. Enfin Castiglioni, bien qu'il ne s'explique pas clairement, semble accorder à 'Alî la priorité du nouveau titre.

Dans cette discussion, on n'a pas assez remarqué le récit du *Hulal*, dont s'est inspiré Conde et que Dozy a publié dans *Abbadidarum*, II, 188 suiv. Ce récit reproduit *in extenso* les lettres échangées entre l'Abbadide Mu'tamid et l'Almoravide Yûsuf, lors des pourparlers qui eurent pour résultat l'intervention de Yûsuf en Espagne et pour dénouement la victoire de Zallâqa. Or, ces documents officiels donnent à Yûsuf le titre *a. al-muslimîn* et, dans une lettre écrite de sa main, Mu'tamid ajoute, 189, l. 9, entre autres titres, *muhyi da'wat al-khalîfa al-imâm amîr al-mu'minîn*, allusion très claire à un hommage qui ne peut viser que le calife abbasside. Si ce protocole n'a pas été inventé après coup, il est évident que Yûsuf portait son titre et reconnaissait le califat de Bagdad dès avant la bataille de Zallâqa. D'ailleurs, dans le premier passage cité, Ibn al-Athîr prétend que le titre *a. al-muslimîn* fut donné déjà à Abû Bakr, par Ibn Yâsin.

On peut concilier toutes ces assertions en supposant qu'Abû Bakr accepta ce titre de ses partisans, qui le donnèrent, après lui, à Yûsuf; que celui-ci le fit confirmer officiellement par le calife après Zallâqa; que les monnaies, enfin, ne le donnent régulièrement qu'à partir de 'Alî. Ce retard des monnaies sur les autres documents n'a rien d'anormal. Les protocoles monétaires sont plus lents que les autres à se modifier, sans doute par une raison très simple, c'est qu'il fallait changer les coins; aussi l'absence d'un titre sur une monnaie datée ne prouve pas encore que le titulaire ne portait pas ce titre à cette date. Je pourrais citer maint exemple de ce fait, qu'il ne faut pas oublier quand on fait de la chronologie à l'aide des protocoles monétaires. Ajoutons enfin que plusieurs auteurs, notamment les plus récents, donnent aussi à Yûsuf le titre de sultan; cf. plus loin, p. 274, n. 2.

[1] Suivant une tradition douteuse, il fut donné à Sa'd ibn Abî

Gaznévides, peut-être avant, ces souverains étaient des *sulṭân*, quelque chose comme des Césars. Au second rang figuraient les rois (*malik*), et plus bas, les émirs de tout ordre. Cette vaste titulature ne renferme aucune allusion à un pouvoir spirituel, car les titres en *ad-dîn* portés par tous ces personnages, même par les simples particuliers, ne se rapportent qu'à leurs sentiments religieux, réels ou affectés, et n'ont rien à voir avec leur rôle officiel[1]. Que le titre de sultan fût connu dès lors en Occident ou non[2], il est frappant de voir les Almoravides

Waqqâṣ, en qualité de commandant à la bataille de Qâdisiyya; voir Ibn Khaldûn, *Prolégomènes*, I, 462. Mais le texte de Boulaq, I, 189, l. 17, dit ici *a. al-mu'minîn*, variante qui paraît préférable; il est vrai que le texte de Boulaq est plein d'erreurs. D'autre part, d'après Ibn Khallikân et Ibn Abî Zar', *loc. cit.*, Yûsuf est le premier qui porta le titre *a. al-muslimîn*. Qu'il soit ou non plus ancien, on peut en rapprocher les titres *ummat al-muslimîn*, donné à 'Ayicha, la femme du Prophète, et *waliyy amîr al-muslimîn*, porté par les héritiers présomptifs au califat. Dans une liste, fort incomplète d'ailleurs, des titres monétaires, M. Codrington cite, parmi les dynasties qui portèrent le titre *a. al-muslimîn*, celle des Merwanides; voir *Musalman numismatics*, 78. J'ignore sur quelle autorité repose cette assertion. Les Merwanides étaient des émirs et, d'après Ibn al-Azraq, leur historiographe, le dernier d'entre eux reçut du sultan seldjoucide Alp-arslân le titre *sulṭân al-umarâ'*, comme un succédané du titre de sultan, que celui-ci se réservait exclusivement; voir Amedroz, dans *J. R. A. S.*, 1903, 144. Ce protocole, bien conforme aux traditions orientales, n'a pas la moindre couleur califienne.

[1] Sur un rapport fréquent entre le surnom en *ad-dîn* et le nom propre, voir *C. I. A.*, I, 124, n. 4; entre le premier et les armoiries ou les figures monétaires du titulaire, *Orientalische Studien* (*Festschrift für Th. Nöldeke*), 201, n. 1.

[2] Si l'on en croit les seuls auteurs, le titre de sultan était usité

obéir à l'instinct des races berbères, qui ne conçoivent pas le pouvoir temporel sans un pontificat, et prendre comme signe distinctif un titre sinon califien, du moins de forme califienne. C'est à ce prix qu'ils daignent maintenir en Occident la tradition abbasside. Dès lors, la souveraineté y revêt l'une des deux formes suivantes :

Ou bien elle est temporelle et déléguée par le calife, mais avec cette auréole pontificale dont l'un des signes est le titre *amîr al-muslimîn;*

Ou bien elle est temporelle et spirituelle, c'est-à-dire absolue, et marquée par tous les titres califiens, notamment *amîr al-mu'minîn.*

Si les Almoravides se contentent de la première, leurs mortels ennemis, les Almohades, donnent l'exemple le plus parfait de la seconde. Ils y visent d'emblée, en vertu de leurs origines berbères, de leur doctrine religieuse et de leur programme

dès longtemps en Occident. Ainsi Dozy, dans son *Histoire des musulmans d'Espagne*, III, 48, dit, sans citer de source, qu'avant de prendre les titres califiens, les Omayades d'Espagne se faisaient appeler sultans. Ainsi encore, Maqqari donne ce titre à Yûsuf ibn Tâchfîn, aussi souvent que celui d'*a. al-muslimîn.* Mais on sait déjà que dans les auteurs de basse époque, ce terme est employé couramment, sans valeur diplomatique précise, dans le sens de souverain; voir plus haut, p. 271, n. 2, à la fin; cf. *C. I. A.*, I, 727, n. 4. Or aucun document officiel, à ma connaissance, ne donne ce titre aux Omayades ni aux Almoravides. C'est plus tard qu'il apparaît dans le protocole des Hafsides, des Mérinides et d'autres dynasties africaines; voir plus haut, p. 252, n. 1, 253 suiv., et plus loin, p. 279, n. 2 à la fin, et 295, n. 1.

politique. La réforme de Muḥammad ibn Tûmart est à la fois une dogmatique et une théocratie, aussi absolues l'une que l'autre; tous ceux qui ne sont pas des *muwaḥḥidûn*, c'est-à-dire des unitaires à sa manière, sont des *muchrikûn*, des hérétiques voués à la guerre sainte. C'est ainsi qu'il fait revivre Mahomet et les premiers califes, dont il se dit le successeur direct, affectant d'ignorer tout ce qui s'est passé entre eux et lui. En deux mots, Ibn Tûmart est un prophète berbère fondant un Islam berbère[1]. Dès lors, il est l'élu dirigé par Allâh et reconnaissable à des signes certains (*al-mahdî al-maʿlûm*); en conséquence, il est aussi le guide infaillible de son peuple (*al-imâm al-maʿṣûm*). Presque toute sa théorie politique tient dans ces deux titres, que lui donnent les documents almohades, avec quelques surnoms imamiens[2].

[1] Sur la doctrine almohade, voir surtout les travaux de GOLDZIHER, *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung*, dans *Z. D. M. G.*, XLI, 30 suiv., notamment de 108 à la fin, et son introduction dans *Le livre de Mohammed ibn Toumert*. Sur les rapports du Mahdî avec Mahomet et les premiers califes, appelés *râchidûn*, voir Marrâkuchi, 139, 207 (169, 247); cf. le titre généalogique, expliqué plus loin, p. 279, n. 2, vers la fin.

[2] Tels que *qâ'im az-zamân*, *al-qâ'im bil-ḥaqq* ou *bi-amr allâh*, *ad-dâ'î ila sabîl allâh;* voir Marrâkuchi, 134, 137 (162, 166); Ibn Abî Zarʿ, 111 à 114 (244 à 251); IBN KHALDÛN, *Prolégomènes*, I, 467; *Berbères*, II, 170, 281; Zarkachi, éd. Tunis, 4 suiv.; trad. Fagnan, 6 suiv.; Qairawâni, 106 (184); Slâwi, I, 130 à 133; GOLDZIHER, *Materialien*, 110 à 112 et les sources citées; *Introduction*, 21 et *passim*: CODERA, *Títulos*, 35, et les sources monétaires et diplomatiques citées plus loin, p. 279, n. 2. A noter encore, sur les monnaies almohades, son titre *imâm al-*

On comprend que le principe dynastique n'ait guère de place dans ce système. Si l'on a forgé au Mahdî une généalogie alide[1], c'est que la conscience populaire exigeait qu'un grand conducteur d'hommes fût un membre de la famille sainte[2]. En réalité, si quelqu'un pouvait se passer de la fiction généalogique, c'était Ibn Tûmart, le type le plus accompli du marabout berbère. D'ailleurs, l'idée dynastique exploitée par tous les prétendants au califat faisait leur faiblesse en même temps que leur force, car on pouvait toujours la retourner contre eux. En vrai parvenu du mahdisme, Ibn

umma et la devise *allâh rabbunâ, muḥammad rasûlunâ, al-mahdî imâmunâ.*

C'est à tort que Yaḥyâ ibn Khaldûn, 96 (126) et *passim*, et Qairawâni, 96 (163), l'appellent aussi *a. al-mu'minîn.* Aucun document officiel ne lui donne ce titre, qui, d'après la tradition de l'Islam primitif suivie par les Almohades, ne convenait qu'aux successeurs du Mahdî, comme aux successeurs du Prophète; cf. l'explication un peu différente et peu plausible, à mon sens, donnée par Ibn Khaldûn, *Prolégomènes*, I, 467 suiv.

On sait que plusieurs dynastes orientaux, notamment parmi les Seldjoucides d'Asie mineure, rendent hommage, sur leurs monnaies, à un anonyme *al-imâm al-ma'ṣûm.* Je suppose qu'il s'agit, non d'une reconnaissance tardive et peu vraisemblable, à cette distance, de l'imamat d'Ibn Tûmart, mais d'un hommage posthume au dernier Abbasside de Bagdad, Mu'taṣim, avec un jeu de mots sur ces deux dérivés de la racine *'aṣama;* j'ignore si ce problème a fait l'objet d'une étude.

[1] Voir Marrâkuchi, 128 (155); Ibn Khallikân, trad. de Slane, III, 215; Ibn Abî Zar', 110 (242); Ibn Khaldûn, *Berbères*, II, 162; Zarkachi, 2, 146 (1, 266); Qairawâni, 107 (187); Slâwi, I, 130; Goldziher, *Materialien*, 108.

[2] Voir Marrâkuchi, 141 (172).

Tûmart n'a pas besoin de fonder sa légitimité sur sa descendance; pour preuve de sa mission divine, il suffit de la puissance de sa parole et du succès de ses armes [1].

S'il fallait une autre preuve de la faiblesse du sentiment dynastique dans l'almohadisme primitif, comme dans l'Islam primitif, on la trouverait dans ce fait significatif qu'au moment où la conquête en fait une entreprise fructueuse, il ne profite ni au fondateur, ni à sa famille, mais à ʿAbd al-Muʾmin et à ses descendants. Il est vrai qu'on a fait à ʿAbd al-Muʾmin une généalogie, sinon alide, du moins arabe [2]; mais les auteurs qui rapportent cette fiction ne peuvent décidément pas y croire. Il serait plus intéressant de savoir s'il fut choisi par le Mahdî lui-même ou s'il profita des circonstance pour s'imposer à la nouvelle communauté. Quoi qu'il en soit, il semble bien qu'il fut reconnu, du vivant du Mahdî, comme son *khalîfa*, son lieutenant et successeur, titre auquel le Mahdî aurait ajouté celui d'*amîr al-muʾminîn*, émir des croyants, c'est-à-dire des Almohades. On saisit l'analogie, apparemment voulue, avec les premiers chefs de l'Islam : le Mahdî, c'est le Prophète; ʿAbd al-Muʾmin est le calife du Mahdî, comme Abû Bakr est le calife du Prophète; de

[1] Voir Goldziher, *Introduction*, 43 et n. 1; Wüstenfeld, *Fatimiden-Chalifen*, 119 et n. 1; Doutté, *Marabouts*, 57 et n. 1, et d'autres anecdotes de ce genre.

[2] Voir Marrâkuchi, 141 (171); Ibn Abî Zarʿ, 119 (260); Ibn Khaldûn, *Berbères*, I, 251,; Slâwi, I, 139; Goldziher, *Materialien*, 118, expliquant le motif traditionnel de cette généalogie.

plus, il est *amîr al-mu'minîn*, comme le calife Omar[1]. A la mort du Mahdî, 'Abd al-Mu'min prend son titre d'imâm avec le surnom imamien *al-qâ'im bi-amr allâh*, les titres *mahdî* et *imâm al-umma* restant exclusivement réservés à Ibn Tûmart. Enfin, 'Abd al-Mu'min lègue ses titres à ses descendants et successeurs, dont les prétentions au califat absolu reposent sur l'imamat indiscutable d'Ibn Tûmart et sur le califat de 'Abd al-Mu'min[2].

[1] Sur ce dernier point, voir GOLDZIHER, *Materialien*, 139, et plusieurs sources citées dans la note suivante.

[2] Voir *Istibsâr*, 6, 37 suiv.; Marrâkuchi, 137 à 251 (166 à 296); Ibn al-Athîr, X, 407 (537); XI, 192 (595); Ibn Khallikân, trad. de Slane, II, 183; IV, 335, 344; Ibn 'Idhâri, I, 321 (468); Ibn Abî Zar', 22, 116, 133 suiv. (la traduction Beaumier, qui confond les deux titres, est sans valeur; cf. DERENBOURG, *Vie d'Ousâma*, 457, n. 3); IBN KHALDÛN, *Prolégomènes*, I, 468; II, 44; *Berbères*, I, 254; II, 174, 196 suiv., 281 suiv.; Yaḥyâ ibn Khaldûn, 106 (140); Ibn al-Aḥmar, trad. Dozy, dans *J. as.*, mai 1844, 383 suiv.; Qairawâni, 110 (192) suiv.; Maqqari, I, 207 (II, 313 suiv.); Slâwi, I, 137, 140, 144; AMARI, *Diplomi*, préface, XXXIII; *Nuovi ricordi arabici su la storia di Genova*, 23; MERCIER, *Histoire de l'Afrique*, II, 104; GOLDZIHER, *Materialien*, 125; BASSET, *Documents géographiques*, 26; BEL, *Les Benou Ghânya*, 138; CASTELLANOS, *Historia de Marruecos*, 276 suiv.

Numismatique : ADLER, *Collectio nova*, 139 suiv.; CASTIGLIONI, *Monete di Milano*, 284 suiv.; CONDE, *Memoria*, 283 suiv.; FRAEHN, *Recensio*, 623; LANE-POOLE, *Coins of the Muwahhids* (*Numismatic chronicle*, 1873), 1 suiv.; *C. B. M.*, V, XXV suiv., 32 suiv.; CODERA, *Tratado*, 217 suiv.; *Titulos*, 30, 36 suiv.; LAVOIX, *C. B. N.*, II, 293 suiv.; RADA, *Catálogo*, 191 suiv.; VIVES, *Monedas*, LXXX, 343 suiv.; NÜTZEL, *K. M. B.*, II, 158 suiv.

Épigraphie : A. de los Rios, dans *Boletin de la R. Academia de la historia*, 1889, XIV, 564.

Diplomatique : AMARI, *Diplomi*, 7 à 47, 65, 75, 78, 83, 269, 270, 278; DE MAS-LATRIE, *Traités de paix et de commerce*, II,

Tant qu'ils régnèrent sans contexte sur l'Afrique et l'Espagne, les Almohades furent les seuls pontifes

8, 10, 16, 22, 27, 28; GOLDZIHER, *Materialien*, 119, 120, 134 à 139.

On sait qu'en 586 (1190), Saladin écrivit à Ya'qûb al-Manṣûr, pour l'appeler à son aide contre les Francs de Syrie, et que les historiens donnent, pour cause de son échec auprès de l'Almohade, le fait que, dans sa lettre, il ne l'appelait pas *a. al-mu'minîn*, titre qu'il ne pouvait reconnaître qu'à son suzerain légitime, le calife de Bagdad. Dans *Berbères*, II, 216, Ibn Khaldûn raconte cet incident*, sans parler du motif de l'insuccès de Saladin, qu'il donne dans ses *Prolégomènes*, II, 45. Le récit le plus complet de cette affaire est dans ABÛ CHÂMA, *Kitâb ar-rauḍatain*, éd. Boulaq, II, 174, l. 3, 175, l. 3 suiv.; *Historiens orientaux des Croisades*, IV, 490 à 506.; Reinaud, dans *Bibliothèque des Croisades*, IV, 289 suiv.; RÖHRICHT, *Beiträge*, I, 177; *Quellenbeiträge*, I, 153; *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, 529; cf. Maqqari, I, 207. D'après Ibn Khallikân, trad. de Slane, IV, 344, et Slâwi, I, 174 suiv., Saladin aurait vexé Ya'qûb en l'appelant *a. al-muslimîn*. Avec M. Derenbourg, qui a discuté cet incident dans sa *Vie d'Ousâma*, 457 et notes, je pense que les habiles diplomates de Saladin n'ont pas commis cette inutile bévue et l'on n'en trouve aucune trace dans le texte de la lettre de Saladin, donné *in extenso* par Abû Châma, texte qui cherche seulement à masquer, sous un amas d'épithètes fleuries, l'absence du titre *a. al-mu'minîn*. Ajoutons que les Mouminides, comme seuls représentants du Mahdî, n'admettaient pas la possibilité de deux imâms silmutanés. Ce même Ya'qûb fit périr son frère, qui intriguait pour le remplacer, en s'appuyant sur cette tradition : « Quand deux califes sont reconnus dans le même pays, tuez le second ! » Inutile d'ajouter que, pour lui, le second, c'était son frère; Marrâkuchi, 205 (244).

Les derniers Mouminides portent aussi le titre *ibn al-khulafâ' ar-râchidîn*, que j'appellerai le *titre généalogique*. J'ignore s'il a pour but de les rattacher directement aux premiers califes, dits *râchidûn*, par leur origine prétendue arabe, ou s'il signifie simplement qu'ils descendent des premiers Mouminides, appelés *râchidûn* par analogie avec les premiers califes; cf. plus loin, p. 288. Quant

reconnus dans ces pays[1]. Mais leur déclin rapide allait ressusciter la question califienne. Parmi les petits souverains qui secouent alors la suzeraineté almohade pour reporter leur hommage sur les Abbassides, il suffit de nommer les Houdides de Murcie et les Nasrides de Grenade, qui donnent à leur imâm le titre *amîr al-mu'minîn* et ne prennent que celui d'*amîr al-muslimîn*, suivant la tradition almoravide[2]. Il est vrai que ce parti n'ouvrait pas

au titre de sultan, que Zarkachi, 18 (32), donne aux Moumi-nides, les documents authentiques ne semblent pas le leur attribuer; cf. plus haut, p. 274, n. 2, et plus loin, p. 286, n. 2.

[1] Léon l'Africain, éd. Schefer, I, 197, appelle ʿAbd al-Mu'min *pontife*, titre par lequel il traduit *khalîfa*, car plus loin, II, 57, il appelle le calife Hârûn ar-Rachîd *Aron pontife*; cf. Goldziher, *Materialien*, 59. Rappelons seulement la longue révolte des Banû Gâniya, ces descendants almoravides qui, fidèles aux traditions dynastiques de leur famille, reconnurent le calife abbasside et se firent appeler *a. al-muslimîn;* voir Marrâkuchi, 192 (234) suiv.; Ibn al-Athîr, XI, 342 (606) suiv.; Amari, *Diplomi*, xli, 73; Codera, *Decadencia de los Almoravides, passim;* Rada, *Catálogo*, 185; Vives, *Monedas*, 332; Bel, *Les Benou Ghânya*, 18, 24. 74 suiv., 115 et *passim*.

[2] Sur les monnaies, le calife des Houdides est appelé *al-khalîfa al-ʿabbâsi a. al-mu'minîn* ou *al-ʿabbâsi imâm al-umma*, avec quelques variantes; celui du premier Nasride, *al-mahdî imâm al-umma*, puis *al-khalîfa al-ʿabbâsi*. Ses successeurs ne nomment plus de calife, depuis la prise de Bagdad, et finissent par prendre le titre d'imâm, comme les derniers sultans Mamlouks d'Égypte. Sur l'hommage du premier Houdide et du premier Nasride au calife Mustanṣir et le surnom *a. al-muslimîn* de ces deux dynasties, voir Ibn al-Khaṭîb, dans Sauvaire, *Matériaux*, I, 349 suiv.; Ibn Khaldûn, IV, 168 suiv.; trad. Gaudefroy-Demombynes, dans *J. as.*, tir. à part, 12 à 18, avec les notes du traducteur, 50 à 53; *Berbères*, III, 347; IV, 35, 72 suiv.; Maqqari, I, 101, l. 1, 208 suiv.

aux ambitieux des perspectives très brillantes. De moins en moins, les Abbassides pouvaient intervenir en Occident en faveur de leurs clients et les Mongols allaient mettre un terme à leurs destinées. Mais il semble que l'hommage abbasside fût alors la seule ressource offerte aux petites dynasties de l'Espagne, où la cause almohade était perdue sans retour.

En Afrique, au contraire, malgré la décadence des Mouminides, l'almohadisme gardait tout son prestige, car aux yeux d'un grand nombre de Berbères, le Mahdî restait le Prophète indiscuté. Dès lors, ce rêve allait tenter l'homme ambitieux qu'on voit surgir, dans l'Islam, à chaque tournant de l'histoire : maintenir la tradition almohade, sous l'égide

(II, 327, 343); Slâwi, I, 198; DE SACY, *Pièces diplomatiques*, dans *Notices et extraits*, XI, 26.

Numismatique : TYCHSEN, *Introductio*, 141; CONDE, *Memoria*, 301; SORET, *Lettre à Fraehn*, 59 suiv., *Lettre à Krehl*, 13; LANE-POOLE, *C. B. M.*, II, 47 suiv.; V, 83 suiv.; CODERA, *Tratado*, 231 suiv.; *Titulos*, 34, 36; LAVOIX, *C. B. N.*, II, 318 suiv. et sources citées; RADA, *Catalogo*, 209 suiv.; VIVES, *Monedas*, LXXXIV suiv., 364 suiv.; NÜTZEL, *K. M. B.*, II, 177 suiv.

Épigraphie : J. Derenbourg, dans G. DE PRANGEY, *Essai sur l'architecture des Arabes en Espagne*, appendice, v suiv.; LAFUENTE, *Inscripciones árabes de Granada*, 85 suiv.; SIMONET, *Descripcion del reino de Granada*, 2e éd., 50 suiv.; BROSSELARD, *Mémoire épigraphique sur les tombeaux des émirs Beni-Zeyan*, tir. à part du *J. as.*, 175 suiv.; A. CÁRDENAS, *Inscripciones árabes de Granada*, 3 suiv.; *Museo granadino de antigüedades*, 72 et *passim*; CONTRERAS, *Monumentos árabes de Granada*, 167 et *passim*.

Diplomatique : DE MAS-LATRIE, *Traités*, supplément, 65 (*amir almuzlemin*); H. Derenbourg, dans *Mélanges orientaux*, 1884, documents arabes, 17, n. 1 et *passim*.

du Mahdî, en se substituant aux Mouminides. Telle fut l'œuvre du Hafside Abû Zakariyyâ Yaḥyâ.

IV

Bien qu'ils ne fussent que les gouverneurs d'une province almohade, les Hafsides semblaient prédestinés au rôle de successeurs des Mouminides. Leur aïeul Abû Ḥafṣ ʿUmar, le chef des Hintâtas masmoudiens, avait été l'ami intime d'Ibn Tûmart, l'un de ses dix premiers disciples et presque l'égal de ʿAbd al-Mu'min. A la mort du Mahdî, le prestige de son épée et l'autorité de sa parole en firent un des principaux soutiens de la dynastie mouminide[1]. La province que gouvernèrent son fils ʿAbd al-Wâḥid et ses petits-fils ʿAbdallâh et Yaḥyâ était assez éloignée du Maroc pour leur permettre d'y maintenir leurs habitudes d'indépendance. Mais d'un gouvernement très libre à la souveraineté, il y avait un pas considérable qu'un motif grave pouvait seul leur permettre de franchir. Ce motif, ce fut le Mouminide Ma'mûn qui le fournit lui-même à Yaḥyâ, par ses étranges réformes, qui ne visaient à rien moins qu'à supprimer les traditions almohades les plus sacrées, en refusant à la mémoire du Mahdî les droits réga-

[1] Ainsi, c'est lui qui permit à Yûsuf Ier de prendre le titre *a. al-mu'minîn*, cinq ans seulement après la mort de son père ʿAbd al-Mu'min; voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, II, 284; cf. Ibn Abî Zarʿ, 138 (296, confusion des deux titres); Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 75, 106 à 109.

liens de prône et de monnaie et en vouant son nom à la malédiction[1]. Saisissant un prétexte administratif[2], Yaḥyâ fait cesser à Tunis, en 626 (1229), le prône au nom de Ma'mûn, qu'il remplace d'abord par celui d'un autre Mouminide; puis il abandonne à son tour ce dernier et se borne à faire le prône au nom du Mahdî et des premiers califes, les *râchidûn*. Délaissant alors le titre de *chaikh*, porté jusqu'ici par son aïeul, son père et son frère[3], il prend officiellement celui d'*amîr*, vers 627, mais seulement pour sa chancellerie, n'osant encore l'afficher dans le prône, « par prudence, dit un de ses biographes, et par l'expérience qu'il avait des choses de Tunisie ». Voyant que cette attitude ne soulève pas d'opposition, il se hasarde, en 630, à faire l'appel à la prière sur un minaret bâti par lui, puis il proclame son indépendance en 634, en faisant suivre, dans le prône, le nom du Mahdî par le sien et le titre d'*amîr*, « mais sans aller, disent deux autres historiens,

[1] Voir Ibn Abî Zarʿ, 167 (359) suiv.; IBN KHALDÛN, *Berbères*, II, 236, 239, 299; Qairawâni, 121 (212); MERCIER, *Histoire de l'Afrique*, II, 149; SAUVAIRE, *Matériaux*, I, 343; GOLDZIHER, *Materialien*, 103, 122; BEL, *Les Benou Ghânya*, 177, n. 3.

[2] Du moins d'après Zarkachi, 17 (31), qui ne dit rien de l'apostasie de Ma'mûn, sans doute en qualité d'historiographe des Almohades.

[3] Voir IBN KHALDÛN, *Berbères*, II, 281, 286; Ibn Qunfudh, éd. Cherbonneau dans *J. as.*, 4e série, XIII, 187, 192 et *passim*; XVII, 52 et *passim*; Zarkachi et Qairawâni, *passim*: BEL, *Les Benou Ghânya*, 103, 129 à 172 et *passim*. Ce titre est confirmé par l'épigraphie et la diplomatique; voir plus loin, p. 289 suiv. C'est par erreur, sans doute, que Qairawâni, *passim*, intercale un Abû Bakr dans la généalogie de Yaḥyâ.

jusqu'au titre *amîr al-mu'minîn.* » Ces auteurs précieux ajoutent que ses fonctionnaires se permirent de le désigner ainsi et qu'un poète de cour lui récita ces vers : « Courage ! ajoute *al-mu'minîn* à *amîr,* car personne au monde n'a plus de droit à ce titre que toi ! » Mais Yaḥyâ défendit qu'on le lui donnât et, tant qu'il régna, ne voulut jamais le prendre[1].

C'est à dessein que j'ai rappelé les phases successives de cette évolution, depuis le simple titre de *chaikh* porté par Abû Ḥafṣ et ses successeurs, jusqu'au titre suprême des califes. Ce récit instructif montre, avec la prudence et l'adresse de Yaḥyâ, le prestige qui s'attachait encore, malgré ses défaillances, au califat mouminide. Il nous révèle enfin que l'ambition suprême du Hafside était ce titre *amîr al-mu'minîn,* qu'il avait peut-être chargé ses courtisans de hasarder dans leurs discours, comme nos diplomates lancent leurs ballons d'essai dans les journaux qu'ils subventionnent.

Ce titre fut pris enfin publiquement, dans le prône et sur la monnaie, par le fils et successeur de

[1] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, II, 236, 281 à 300, 315; III, 343, 364; Zarkachi, 17 à 21 (31 à 38); Qairawâni, 121, 125 (213, 220); Amari, *Diplomi*, préface, xliv; Lavoix, dans *Revue archéologique*, 1re série, IX, 260; de Mas-Latrie, *Traités*, I, 77 (détails inexacts); Goldziher, *Materialien*, 121; Bel, *Les Benou Ghânya*, 178. Voir aussi dans *Berbères*, II, 309, cité par Goldziher, 121, n. 2, les louanges significatives adressées à Yaḥyâ par un ambassadeur chargé d'obtenir son alliance : « ...comme tu as fait revivre la doctrine du Mahdî, etc. »

Yaḥyâ, Abû ʿAbdallâh Muḥammad, avec le surnom imamien al-Mustanṣir billâh, à la suite de la reconnaissance des Hafsides par le chérif de la Mecque, soit en 650, soit en 659[1]. Dès lors, les Hafsides portent couramment tous les titres califiens dévolus aux Mouminides : *khalîfa*, *imâm* et surnoms imamiens, *amîr al-mu'minîn*[2]; puis le souvenir du Mahdî

[1] Voir Ibn Abî Zarʿ, 171 (368, avec une erreur de date, et, en outre, le faux titre dans Beaumier); IBN KHALDÛN, *Berbères*, II, 335, 344 suiv., 373; Zarkachi, 25, 28 (44 suiv., 51); Qairawâni, 128 (224); AMARI, *Diplomi*, XLIV; DE MAS-LATRIE, *Traités*, I, 77; MERCIER, *Histoire de l'Afrique*, II, 209, et dans *Revue africaine*, n° 94; Lavoix, dans *Revue archéologique, tom. cit.*, 257, 263 (confusion des deux titres); BEL, *Quelques rites pour obtenir la pluie*, tir. à part, 9 (avec le faux titre).

La corrélation de ces deux événements est probable, mais non certaine, à cause de divergences chronologiques. Ibn Khaldûn place la prise du surnom imamien par Muḥammad en 647 et sa reconnaissance par le chérif en 651, mais sans parler du titre *a. al-mu'minîn*. Zarkachi dit d'abord que Muḥammad, jusqu'alors simple *amîr*, prit son nouveau titre et son surnom imamien le 24 dhu l-ḥidjdja 650, après que la Mecque eut reconnu son autorité, puis il répète cette date précise et, plus loin, place la reconnaissance du Hafside en 659. Enfin Qairawâni dit que celle-ci eut lieu en 657 et que Muḥammad échangea alors son titre d'*amîr* contre celui d'*a. al-mu'minîn*. La date précise répétée par Zarkachi permet de croire que Muḥammad prit ce dernier titre dès 650, à la suite d'un premier hommage de la Mecque, renouvelé ou confirmé par le chérif après la chute de Bagdad en 656. Suivant Léon l'Africain, éd. Schefer, III, 135, «le fils de Zacarie (Muḥammad, fils d'Abû Zakariyyâ) lui succéda et ne daigna plus prêter obéissance aux seigneurs du Maroc (aux Mouminides), car ils commençaient déjà à décliner...».

[2] Voir Ibn Abî Zarʿ, Ibn Khaldûn, Ibn Qunfudh, Zarkachi, Qairawâni, *passim*, notamment *Prolégomènes*, I, 468. Ces titres sont portés aussi par les Hafsides des branches de Bougie et de Constantine; voir IBN KHALDÛN, *Berbères*, I, XXXIII (de Slane dit

lui-même s'effaçant peu à peu, ils osaient, un peu plus tard, supprimer son nom dans le prône et le remplacer par la mention vague d'un imâm anonyme[1].

Ainsi, par une coïncidence qui n'était peut-être pas fortuite, les Hafsides héritaient du califat almohade à l'heure même où la chute de Bagdad reportait sur eux une partie du prestige du califat abbasside. Dès lors, il est permis de croire que l'un des buts du sultan Baibars, en intronisant au Caire les débris de la famille abbasside, fut de reprendre à l'influence hafside les villes saintes, l'un des objectifs les plus constants de la politique égyptienne[2].

Pour consacrer le califat éminent des Hafsides, il ne manquait plus que l'indispensable fiction généalogique, à laquelle des savants officieux avaient déjà pourvu. Et l'on ne s'étonnera plus, maintenant, qu'ils ne se soient pas contentés d'une origine arabe, mais qu'ils aient fait descendre Abû Ḥafṣ 'Umar du calife Omar lui-même, c'est-à-dire du premier titu-

ici *sultan*); II, 400; Lavoix, *C. B. N.*, II, 409, 419. Dès lors, les chroniqueurs donnent à tous les Hafsides le titre de sultan, qui figure, en effet, dans plusieurs documents officiels et y devient de plus en plus fréquent, à partir du xiv[e] siècle; cf. plus haut, p. 274, n. 2, et Lavoix, dans *Revue archéologique, tom. cit.*, 274 (détails inexacts). C'est le seul titre que leur donne Ibn Baṭûṭa, I, 15, 21, qui ne pouvait, comme sujet mérinide et courtisan de Fâris, donner à ses rivaux un titre que celui-ci venait de prendre voir plus loin, p. 309.

[1] Voir Zarkachi, 50 (91); Goldziher, *Materialien*, 121; cf. plus loin, p. 289, n. 1.

[2] Voir les sources citées dans *C. I. A.*, I, 413 suiv.

laire du titre *amîr al-mu'minîn*[1]. Enfin, cette descendance autorisait les Ḥafsides à prendre, à plus forte raison que les Mouminides, le titre généalogique *ibn al-khulafâ' ar-râchidîn*, « fils des califes orthodoxes », qui figure dans leurs documents officiels[2].

Ces derniers confirment en tout point le témoignage des auteurs. Sans aborder la discussion de tous les cas particuliers, je me borne à signaler les plus remarquables concordances.

Sur ses monnaies, le premier Hafside indépendant, Yaḥyâ Ier, nomme Ibn Tûmart *al-mahdî khalîfat allâh* ou *imâm al-umma al-qâ'im bi-amr allâh*, suivant la tradition almohade, puis son lieutenant *ʿAbd al-Mu'min ibn ʿAlî, amîr al-mu'minîn*, en se contentant pour lui-même du titre *al-amîr al-adjall*, « le très noble émir ». Les monnaies de son successeur Muḥammad Ier portent d'abord les mêmes titres, moins la mention de ʿAbd al-Mu'min, premier pas dans la suppression du califat mouminide, puis, avec

[1] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, II, 281, et les notes de de Slane, à p. 282 et 293, d'où il résulte, en effet, que cette généalogie a été inventée après Abû Ḥafṣ, peut-être du temps de Muḥammad; Zarkachi, 18, 149 (32, 271); Qairawâni, 124 (217); Amari, *Diplomi*, xliv; Lavoix, *tom. cit.*, 263; Goldziher, *Materialien*, 108; cf. plus loin, p. 291. Sur le rôle du calife Omar dans la littérature almohade, Goldziher, *Materialien*, 139, et ci-dessus, p. 279, n. 1. Sur son rôle dans la tradition hafside, voir Zarkachi, 44 (79) : les juges almohades de Tunis étaient nommés pour deux ans, suivant un précepte du calife Omar. Aujourd'hui encore, la descendance d'Omar est souvent revendiquée par les marabouts du Maroc; voir Doutté, *Marabouts*, 9, 20, 46.

[2] Avec la variante *al-umarâ'*; voir les documents cités plus loin et les auteurs, surtout Zarkachi, 76 (140); cf. plus haut, p. 279, n. 2, fin.

le nom et les titres du Mahdî, l'attribution des titres califiens à lui-même : *al-mustanṣir billâh al-manṣûr bi-faḍl allâh amîr al-mu'minîn Abû ʿAbdallâh Muḥammad ibn al-umarâ' ar-râchidîn,* c'est-à-dire la confirmation textuelle des auteurs, par les surnoms imamiens, le titre califien suprême et le titre généalogique almohade [1].

Les rares inscriptions hafsides connues à ce jour concordent avec les auteurs et les monnaies. L'inscription du minaret de la mosquée de la Qaṣba, à Tunis, datée de 630, ne donne aucun titre protocolaire à son fondateur Yaḥyâ Ier, dont le nom est suivi de ceux de son père et de son grand-père, le *chaikh* Abû Ḥafṣ [2]. Une inscription de Constantine, aujourd'hui détruite, datée de 793, donnait à Aḥmad II, qui régna de 772 à 796 (1370 à 1394), les noms et titres *amîr al-mu'minîn Abu l-ʿAbbâs Aḥmad ibn sâdâtinâ wa-mawâlînâ al-umarâ' ar-râchidîn* [3].

[1] Voir Tychsen, *Introductio*, 128 suiv.; Soret, *Lettre à Fraehn*, 56 suiv.; *Lettre à Dorn*, II, 9; Dorn, *Inventaire*, 65; Lavoix, dans *Revue archéologique, tom. cit.*, 260 suiv., et *C. B. N.*, II, 409 suiv.; Lane-Poole, *C. B. M.*, V, 52 suiv.; X, 11 suiv.; Nützel, *K. M. B.*, II, 213 suiv. Ces titres figurent, avec quelques variantes, sur les monnaies de leurs successeurs, sur lesquelles l'hommage au Mahdî persiste jusqu'à la fin; l'innovation signalée plus haut, p. 287, ne paraît donc pas avoir été durable.

[2] Voir Houdas et Basset, *Épigraphie tunisienne*, dans *Bulletin de correspondance africaine*, 1882, 163; cf. plus haut, p. 284, n. 3.

[3] Voir G. Mercier, *Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie. Département de Constantine*, n° 10. Une inscription de Gafṣa, au nom d'un Abû ʿAbdallâh Muḥammad, fils d'Abû ʿAbd-

Dans plusieurs traités, les premiers Hafsides ʿUmar et ʿAbd al-Wâḥid portent ce titre de *chaikh* que leur donnent les auteurs et l'inscription de Tunis [1]. Yaḥyâ Ier le porte encore au début de son règne [2], puis il l'échange contre celui d'*amîr*, qu'il lègue à Muḥammad Ier [3]. Celui-ci l'échange à son tour contre ceux de *khalîfa*, *imâm*, *amîr al-mu'minîn*, avec les surnoms imamiens et le titre généalogique [4], et ce protocole figure, avec de nombreuses variantes mais sans modification essentielle, dans les traités de ses successeurs [5].

allâh Muḥammad, fils d'Abû Ḥafṣ, lui donne le titre *amîr al-umma al-islâmiyya;* E. Mercier, dans *Notices et mémoires de la Société archéologique du département de Constantine*, 1882, 191 suiv., attribue ce texte non daté à Muḥammad IV, qui régna de dhu l-ḥidjdja 837 à ṣafar 839 (1434 à 1435).

[1] Voir les traités de 1230 à 1251, où ils sont appelés tous les deux *senex*, *senior* ou *vetulus*=*chaikh*, dans Tafel et Thomas, *Urkunden zur Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, II, 300, 451; Amari, *Diplomi*, 292 suiv., 473; de Mas-Latrie, *Traités*, II, 31, 153, 199; cf. plus haut, p. 284, n. 3, et 289, n. 2.

[2] En 628 (1231), d'après de Mas-Latrie, *Traités*, II, 153, si cette attribution est exacte.

[3] Voir les traités de la même époque publiés par de Sacy, dans *Notices et extraits*, XI, 22; Tafel et Thomas, *loc. cit.;* Amari, *Diplomi*, xliv et *loc. cit.;* de Mas-Latrie, *Traités*, I, 77, n. 3; II, 31, 32, 116, 118 suiv., 199 (*dominus*, *mir* Busacharin, *mir* Boabdile et variantes).

[4] Voir les traités de 1264 à 1273 publiés par de Sacy, dans *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, nouvelle série, IX, 463; Tafel et Thomas, *Urkunden*, III, 118; Amari, *Diplomi*, 295; de Mas-Latrie, *Traités*, II, 43, 93, 122 suiv., 158, 203, 281 (titres arabes et *califfo*, *elmiram mommini*, *miramamoni* Abo Abdale *ebnolomera rasidin* et variantes).

[5] Voir, par exemple, Amari, *Diplomi*, 86, 98, 112, 115, 123,

Enfin, nous possédons le protocole des Hafsides à la chancellerie du Caire, sous les sultans Mamlouks. Voici ce qu'en dit un auteur du milieu du XIVe siècle, assurément bien informé, puisqu'il fut secrétaire à cette chancellerie et qu'il connaissait à fond la diplomatique de son temps [1] : « Le maître de la province d'Afrique (Ifrîqiyya) est le roi de Tunis, qui ne prétend à rien moins qu'au califat et qui porte les titres califiens et se fait appeler *amîr al-mu'minîn* dans ses États [2]. Il prétend descendre de l'émir des croyants Omar ibn al-Khaṭṭâb. Ce fait est contesté par certains généalogistes. Il y en a qui le font descendre des enfants de ʿAdiyy, fils de Kaʿb [3], de la tribu (*rahṭ*) d'Omar, et non des enfants d'Omar lui-même. D'autres disent : Non, il descend des Hintâtas, qui n'ont rien de commun avec les tribus arabes; ce sont les Hafsides, descendants d'Abû Ḥafṣ, l'un des dix compagnons d'Ibn Tûmart; ce sont les survivants des Almohades, puisqu'Ibn Tûmart a établi ceux-ci pour ses compagnons et que l'empire

137, 151, 169, 303; *Nuovi ricordi*, 69, 76, t. ar. 23, 30; DE MAS-LATRIE, *Traités*, II, 49, 55, 71, 125 suiv., 145 (*signor di cathalochi*), 187, 211, 216, 232, 237 (*rex credentium*), 244, 250, 286, 292 (*amiramuçlemin*), 296, 303 (*fill dels reys agreçats = ar-richâd?*), 306 (*fill dels almirs raxcendins = râchidîn*), 318 suiv., 345, 355, 361 suiv., sans citer les nombreux passages où ces titres se mêlent ou font place, avec le temps, à des titres sultaniens et royaux.

[1] Voir CHIHÂB AD-DÎN ʿUMARI, *Taʿrîf*, éd. Caire 1312 H., 24 suiv.

[2] Sur le sens de ces derniers mots, voir la fin de ce paragraphe.

[3] Ancêtre commun de Mahomet, d'Omar et de tous les califes d'Orient; voir WÜSTENFELD, *Genealogische Tabellen*, *passim*.

des Almohades ne subsiste que dans ces Hafsides[1]. Leur royaume s'étend d'Alger, à l'ouest, jusqu'à ʿAqabat Barqa, qui sépare Tripoli de Barqa; voilà leur frontière orientale extrême. Il est limité au nord par la mer et au sud par les confins extrêmes du Djarîd[2]... Tel est, en principe, l'empire des rois de l'Ouest, pris d'une manière absolue; car en réalité, *leur force s'est affaiblie par la puissance du sultan mérinide leur voisin*[3], par les dissensions de leurs sujets à leur égard, enfin par l'intrusion des Arabes nomades dans les affaires du gouvernement. Le souverain actuel s'appelle, de ses noms et surnoms, Abû Yaḥyâ Abû Bakr al-Mutawakkil ʿala Allâh. »

Suit le protocole employé par la chancellerie du Caire pour écrire à ce souverain, morceau de style égyptien, dans lequel je me borne à relever une allusion discrète à l'imamat coraichite des Hafsides, *ma-*

[1] Telle était sans doute l'opinion de ceux qui, dédaignant une fiction généalogique à laquelle ils ne pouvaient ajouter foi, préféraient asseoir les prétentions hafsides sur le seul rôle joué par cette famille dans le mouvement almohade. Sur la prétendue origine arabe des Hafsides, voir plus haut, p. 287.

[2] Littéralement *des pays du Djarîd et de la terre marécageuse*, بلاد الجريد والأرض السوّاخة. Il s'agit évidemment du Chott el-Djerid et des marécages de cette région, que Bakri, éd. de Slane, 48, l. 2 et 6, et 49, l. 7 (trad. 116, 119), désigne par les mêmes termes *arḍ sawwâkha*. ʿUmari ajoute encore : « jusqu'à l'endroit où l'on dit que se trouve l'emplacement de la ville appelée Madînat... ». Le nom est en blanc dans le texte; il s'agit sans doute d'une ville ancienne, telle que Madînat al-qadîma, près de Feriana, Tunisie.

[3] Sur les événements auxquels ces mots font allusion, voir plus loin, p. 297 suiv.

kân al-imâma al-qurachiyya, et le titre *amîr al-muslimîn*. Ce dernier détail est significatif : en opposant ce titre aux prétentions califiennes des Ḥafsides, ʿUmari laisse entendre clairement que la chancellerie du Caire, inféodée au califat abbasside d'Égypte, base de toute la politique des Mamlouks, ne pouvait reconnaître le califat des Hafsides, c'est-à-dire, en termes diplomatiques, qu'elle les appelait *amîr al-muslimîn*, le seul *amîr al-mu'minîn*, pour elle, étant le calife du Caire. C'est pour la même raison qu'il a dit plus haut, avec quelque ironie : « Le roi de Tunis porte les titres califiens et se fait appeler *amîr al-mu'minîn*, du moins *dans ses États*. »

V

Successeurs des Mouminides et légataires des traditions almohades, les Hafsides étaient loin d'avoir hérité de tout leur empire. L'Espagne était perdue pour toujours et dans l'Ouest africain grandissaient deux nouveaux royaumes berbères, fondés par les Mérinides au Maroc et par les Ziyanides à Tlemcen. Mais aucun État berbère ne pouvant vivre en paix avec ses voisins, l'histoire de ces trois dynasties sera celle des efforts tentés par chacune d'elles pour dominer les deux autres.

Bien que les Mérinides fussent nés dans le berceau des Almohades, autour de Fes et de Maroc, ils ne pouvaient prétendre à la suprématie sur les Hafsides. Ceux-ci avaient pour eux, on l'a vu, le prestige de

leur ancêtre Abû Ḥafṣ, le bras droit des Mouminides, et les Mérinides n'avaient personne à lui comparer, eux qui avaient commencé par combattre ʿAbd al-Muʾmin, puis s'étaient élevés sur les ruines de sa dynastie[1]. D'ailleurs, quand Abû Yaḥyâ Abû Bakr fonda la dynastie mérinide, en 642, les Hafsides étaient déjà solidement installés comme successeurs des Mouminides. Ne pouvant songer à le combattre, occupé qu'il était à conquérir le Maroc, Abû Bakr dut reconnaître le califat du Hafside Yaḥyâ Ier. Ce fait important, attesté par les meilleurs auteurs, est le point de départ des relations entre Mérinides et Hafsides; longtemps, les premiers acceptèrent la suprématie des seconds[2].

Mais on sait qu'en Occident, le pouvoir temporel ne va pas sans un prestige spirituel. Une fois islamisés, les chefs mérinides allaient fatalement devenir, en quelque sorte, les califes de leurs sujets. De ce qui précède, on pourrait déjà conclure qu'au point

[1] Voir Ibn Abî Zarʿ, 188 (402) suiv.; Ibn Khaldûn, *Berbères*, IV, 27 suiv., 82 suiv.; Qairawâni, 137 (244) suiv.; Slâwi, II, 1 suiv., 14, 21 et *passim;* Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 158 suiv.

[2] Sur la reconnaissance des Hafsides Yaḥyâ Ier et Muḥammad Ier par les premiers Mérinides et l'échange d'ambassades entre les deux États, voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, II, 315, 327, 346; III, 347, 364; IV, 34, 39, 52 à 54, 148 suiv. et *passim;* Zarkachi, 29 (53); Maqrîzi, dans *Sultans Mamlouks*, trad. Quatremère, I a, 80; Léon l'Africain, éd. Schefer, III, 136; Qairawâni, 128, 138 (224, 245); Slâwi, II, 6, 14 et *passim;* Amari, *Diplomi*, XLIV; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 162 à 172, 201. En qualité d'historiographe des premiers Mérinides, Ibn Abî Zarʿ ne fait pas mention de leur hommage aux Hafsides.

de vue diplomatique, ne pouvant prétendre au titre éminent *amîr al-mu'minîn*, les Mérinides prendront un titre sub-califien, si l'on me passe cette expression, et que ce titre sera *amîr al-muslimîn*, celui des Almoravides, des Nasrides, des Houdides, bref de toutes les dynasties reconnaissant la suzeraineté d'un *amîr al-mu'minîn*. En effet, à partir de Ya'qûb, les auteurs appellent les Mérinides *amîr al-muslimîn*[1] et, comme

[1] Ibn Abî Zar' donne aux premiers Mérinides le seul titre *amîr*; à partir de Ya'qûb, monté sur le trône en 656, il leur donne les titres *a. al-muslimîn*, *khalîfa* et les surnoms imamiens; en outre, il donne le titre *imâm* au Mérinide régnant auquel il dédie son livre, 'Uthmân II, monté sur le trône en 710; voir 2 (2) suiv., 189 (405) à fin. Ne pouvant citer les très nombreux passages relatifs à ces titres, je me borne à répéter que la traduction de Beaumier est ici sans valeur; le texte de Tornberg, bien qu'incomparablement plus correct, n'est pas lui-même exempt de toute erreur. Ces fautes sont imputables, non à l'éditeur, mais sans doute aux copistes des manuscrits, car j'ai constaté que le manuscrit de Munich n° 420 donne indifféremment les deux titres aux Almoravides, aux Almohades et aux Mérinides.

Ibn Khaldûn, *Berbères*, IV, 33 suiv., 45 suiv., appelle Abû Bakr *amîr* et Ya'qûb et ses successeurs *sulṭân*. Sous sa plume, ce dernier titre est à peu près l'équivalent des titres califiens, qu'il n'emploie qu'avec réserve, vu ses relations, constantes et parfois tendues, avec plusieurs souverains des deux dynasties rivales; toutefois, il appelle aussi Ya'qûb et Yûsuf *a. al-muslimîn*, par exemple, IV, 74 suiv., 80 suiv., 120.

Dans le fragment publié par Dozy, dans *J. as.*, mai 1844, 388 suiv., Ibn al-Aḥmar appelle aussi Abû Bakr *amîr* et Ya'qûb et ses successeurs *sulṭân* et *a. al-muslimîn*, sauf Fâris, auquel il donne, correctement, le titre *a. al-mu'minîn*; voir plus haut, p. 252, n. 1, et plus loin, p. 328, n. 4. En revanche, dans la *Rauḍa*, ces deux titres paraissent employés indifféremment; voir plus haut, p. 252, n. 1.

Zarkachi, l'historiographe des Hafsides, nomme rarement les

de juste, ils leur forgent une généalogie arabe [1]. Les documents officiels, assez rares il est vrai, que nous connaissons à ce jour s'accordent sur ce point et montrent qu'à partir de Ya'qûb, ce titre est bien, en diplomatique, celui des Mérinides [2].

Mérinides et toujours sans titre, sauf p. 29 (53), où il appelle Ya'qûb *amîr* tout court, sans doute par une réserve politique. On voit à quel point il faut se défier des termes diplomatiques employés par des auteurs intéressés. Qairawâni dit que les Mérinides s'appelaient *a. al-muslimîn*, comme les Almoravides; ainsi, p. 96, 123, 138 (163, 215, 245), avec quelques confusions entre les deux titres, soit dans la seule traduction française (215), soit aussi dans le texte de Tunis (96). Enfin Slâwi dit aussi *al-amîr* Abû Bakr et *as-sulṭân* Ya'qûb; voir II, 10 et *passim*.

[1] Voir Ibn Abî Zar', 184 (397). Ibn Khaldûn, qui sait ce que valent ces généalogies, paraît avoir dédaigné d'en parler à propos des Mérinides; voir *Berbères*, III, 302; IV, 25; cf. Slâwi, II, 2.

[2] La numismatique n'est pas très concluante à cet égard. Dans *C. B. N.*, II, 440, Lavoix attribue à 'Uthmân Ier une monnaie non datée, frappée à Fes, au titre *a. al-muslimîn*, que rien n'empêche, il me semble, d'attribuer plutôt, précisément à cause de ce titre, à 'Uthmân II, comme les monnaies publiées par Lavoix, 443 suiv., et par Lane-Poole, *C. B. M.*, X, 13 suiv. Il est vrai qu'une de ces dernières porte le surnom al-Mustansir billâh, alors que 'Uthmân II, d'après Ibn Abî Zar', s'appelait as-Sa'îd bi-faḍl allâh. Mais on sait qu'un même souverain portait souvent deux surnoms imamiens; d'ailleurs, il y a eu un 'Uthmân III, l'Abû Sa'îd des listes monétaires (811 à 819), celui auquel la *Rauḍa* est dédiée, d'après Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, II, 241. Sur une monnaie aux titres califiens attribuée au Mérinide Abû Bakr, voir plus loin, p. 317, n. 3.

L'épigraphie est plus positive. L'épitaphe de Yûsuf à Chella (mort en 706) l'appelle *a. al-muslimîn* et donne le même titre à son père Ya'qûb; voir le texte dans Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic mss. in the British Museum*, n° 605, et la traduction de Tissot, dans *Bulletin de la Société de géographie de Paris*, 1876, II, 269 suiv. L'inscription du minaret de Mansoura, datée de 706,

Parmi ces premiers Mérinides, il en est un, Sulaimân, qu'Ibn Abî Zarʿ appelle *amîr al-muslimîn* [1], comme les autres, mais qui porte officiellement le titre *amîr al-mu'minîn*. Ce titre figure sur quelques monnaies émises conjointement par Sulaimân et par le Nasride Muḥammad III, c'est-à-dire dans la courte période du 28 juillet 1308 au 14 mars 1309, durant laquelle ces deux souverains régnèrent simultanément. Les légendes de ces pièces, frappées à la

donne le même titre à Yûsuf; voir Brosselard, dans *Revue africaine*, 1859, 335; Marçais, *Monuments de Tlemcen*, 198. Enfin, il est donné à Yaʿqûb et à ʿUthmân II dans plusieurs inscriptions de leurs descendants et successeurs ʿAlî et Fâris, citées plus haut, p. 254 suiv., et plus loin, p. 303, n. 3.

Bien que moins précise que l'épigraphie, la diplomatique conduit aux mêmes conclusions. Une lettre de Yaʿqûb à Alphonse X de Castille, datée de 681 (1282) et publiée par de Sacy dans *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, IX, 484, et de Mas-Latrie, *Traités*, II, 96, ne donne pas de titre califien à Yaʿqûb. Mais dans un traité du même avec Jacques Ier d'Aragon, daté de 1274 et publié par de Mas-Latrie, II, 285, on l'appelle Aben (Abû) Juceff *miramomelli*. Bien que ce mot ressemble plutôt à *a. al-mu'minîn*, ce dernier titre semble hors de question, puisque Yaʿqûb, vassal des Hafsides, n'a pu, en aucun cas, le porter; il faut donc le lire *a. al- muslimîn*. Dans un document de 1302, son fils Yûsuf est appelé correctement *amir amuslami; op. cit.*, 291. Enfin, Yaʿqûb et ʿUthmân II portent le même titre dans le texte arabe d'un traité et d'une lettre de ʿAlî et d'un traité de Fâris, documents cités plus haut, p. 253, et plus loin, p. 303, n. 3 à la fin.

Ainsi, l'épigraphie et la diplomatique, à défaut de sources monétaires précises, s'accordent pour faire remonter à Yaʿqûb le titre *a. al-muslimîn*. Il est vrai qu'on n'y trouve aucune mention de ses frères et prédécesseurs, mais quand elles nomment leur père ʿAbd al-Ḥaqq, c'est toujours sans aucun titre.

[1] Non seulement chez Beaumier, mais aussi dans le texte de Tornberg, 271 suiv.

suite d'une alliance racontée par Ibn Khaldûn, donnent au Mérinide le titre *amîr al-mu'minîn* et au Nasride, le titre *amîr al-muslimîn*[1].

Si la théorie que j'appliquerai tout à l'heure à Fâris est exacte, on doit trouver, dans l'histoire de Sulaimân, quelque événement politique permettant d'interpréter ce titre comme une première tentative mérinide d'usurper le califat éminent des Hafsides. Sans pouvoir indiquer aucun fait précis, je voudrais suggérer quelques rapprochements qui prépareront le lecteur à comprendre le cas de Fâris. Ainsi, nous savons qu'à la suite de ses victoires sur les Ziyanides, Yûsuf, le père de Sulaimân, avait conquis un prestige d'autant plus grand que le califat hafside venait précisément de se partager en deux moitiés. Dès lors, en effet, les deux califes de Tunis et de Bougie briguaient son amitié par des ambassades et des cadeaux[2].

[1] Voir Ibn Abî Zar', 271 (554) suiv.; IBN KHALDÛN, *Berbères*, IV, 179; Slâwi, II, 47; MERCIER, *Histoire de l'Afrique*, II, 252 suiv.; LAVOIX, *C. B. N.*, II, 441 suiv.; LANE-POOLE, *Catalogue... Cairo*, 329. D'autre part, une lettre de Jacques II d'Aragon à Sulaimân, datée de 1309 et publiée par DE MAS-LATRIE, *Traités*, II, 297, l'appelle *miramomelin*, c'est-à-dire probablement *a. al-mu'minîn*, bien que plus haut, p. 296, n. 2, on ait vu *miramomelli* = *a. al-muslimîn*; je ne connais pas d'acte original arabe de Sulaimân.

[2] Sur la suite de ces événements et sur les ambassades hafsides et égyptiennes au Maroc, depuis Ya'qûb, voir Tidjâni, trad. Rousseau, dans *J. as.*, 4e série, XX, 63; IBN KHALDÛN, *Berbères*, II, 399 à 428; III, 368 suiv.; IV, 52 suiv., 148 suiv.; Yaḥyâ ibn Khaldûn, I, 119 (161) suiv.; Zarkachi, 45 (81) et *passim*; Qairawâni, 145 (257, avec une grosse erreur de chronologie); Maqrîzi, dans *Sultans Mamlouks*, II b, 246, 253; Slâwi, II, 14, 39 suiv.;

Ainsi devenu, de fait sinon de droit, le premier souverain de l'Afrique mineure, il semble que Yûsuf eût pu prétendre à un titre qu'en politique avisé, sans doute, il se contenta de préparer à ses successeurs; en effet, tous les documents connus à ce jour l'appellent, comme son père Yaʿqûb, *amîr al-muslimîn*[1]. Cette hypothèse paraîtra plus plausible si j'ajoute qu'en 705 (1306), peu de temps avant sa mort, Yûsuf reçut l'hommage du gouvernement chérifien de la Mecque, lequel, on s'en souvient, avait reconnu le Hafside Muḥammad Ier, à l'époque précise où celui-ci prenait le titre *amîr al-mu'minîn*[2]. Or, il semble que cet hommage comportât, de la part des chérifs plus encore que d'un autre gouvernement, vu la noblesse indiscutée de leur origine, la reconnaissance d'une suzeraineté califienne[3].

Dès lors, il se peut que le titre de Sulaimân, sur les monnaies dont j'ai parlé, soit la consécration de droit de la suprématie de fait acquise par Yûsuf à la suite de ses victoires; mais il est d'autant moins facile de le prouver qu'on ne possède encore aucun document officiel de ʿÂmir, le fils et successeur de Yûsuf, qui régna deux ans, entre son père et son frère Sulaimân.

Peut-être aussi ce titre est-il en rapport avec l'al-

Weil, *Geschichte der Chalifen*, IV, 338; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 226 suiv., surtout 243.

[1] Voir plus haut, p. 296, n. 2.

[2] Voir plus haut, p. 286.

[3] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, IV, 154; Slâwi, II, 41; Weil, *Geschichte der Chalifen*, IV, 312, n. 2.

liance conclue entre Sulaimân et le Nasride Muḥammad III, à la suite d'une guerre dans laquelle ʿÂmir, le frère et le prédécesseur de Sulaimân, fut, en somme, le vainqueur. Les monnaies qui commémorent cette alliance donnant au Mérinide le titre *amîr al-muʾminîn* et au Nasride, le titre *amîr al-muslimîn*, il se peut que le second ait reconnu la suzeraineté du premier [1] et que celui-ci ait saisi ce prétexte pour prendre le titre éminent des califes. On sent bien que cet échec au califat hafside était dès lors le but de la politique mérinide, et ce moyen détourné d'y parvenir n'est que trop naturel chez un souverain de ce pays et de ce temps. Mais encore une fois, aucun fait positif ne m'autorise à donner cette explication pour autre chose qu'une hypothèse plausible [2].

Il semble que ʿUthmân II n'imita point la tentative de Sulaimân, puisque les documents officiels, on l'a vu, l'appellent *amîr al-muslimîn* [3]. Il est vrai que le

[1] On sait que depuis la mort du dernier calife de Bagdad, suzerain nominal du premier Nasride, les successeurs de celui-ci s'appuyaient volontiers sur les Mérinides, dans leur lutte inégale contre les chrétiens d'Espagne.

[2] Rappelons à ce propos que d'après Slâwi, II, 14, l. 20, et 39, l. 22, la suzeraineté hafside avait été secouée déjà par le Mérinide Yaʿqûb, après ses victoires au Maroc, et qu'après la prise de Tlemcen, son fils Yûsuf, recherché par les deux Hafsides rivaux, était de fait le premier souverain de l'Afrique : ملك المغرب على الحقيقة والاطلاق.

[3] Voir plus haut, p. 296, n. 2, et plus loin p. 303, n. 3. Ces documents sont si nombreux et si positifs, puisqu'il s'agit de textes originaux arabes, que l'attribution à ʿUthmân II d'une monnaie non datée, au nom d'Abû Saʿîd ʿUthmân *a. al-muʾminîn* paraît douteuse;

début de son règne fut troublé par des rivalités de famille et des querelles intestines. Mais un événement allait lui fournir l'occasion de préparer une nouvelle tentative califienne. En 730 (1330), le Hafside de Tunis, Abû Bakr II, vaincu par les Ziyanides, dépouillé par eux de sa capitale et réfugié à Bougie, implora l'assistance du Mérinide, qui s'empressa de conclure avec lui un traité sur la base d'une alliance contre Tlemcen. Voilà ce que le Mérinide donnait au Hafside; voici maintenant ce qu'il en tirait pour lui-même. Les envoyés hafsides qui rapportèrent le traité à leur maître étaient accompagnés par deux agents mérinides chargés de négocier un mariage entre Abu l-Ḥasan ʿAlî, le fils du Mérinide, et une fille d'Abû Bakr. La princesse hafside fut reçue au Maroc avec une magnificence inouïe, sous laquelle on devine, du côté mérinide, une joie à peine dissimulée de ce beau succès diplomatique. La fiancée n'était pas arrivée à Fes que ʿUthmân II succombait; son fils ʿAlî fut immédiatement proclamé, puis marié [1].

Ainsi, son alliance avec la fille d'un *amîr al-mu'mi-*

voir SORET, *Lettre à Bartholomae*, 1858, II, 10. Si la lecture de Soret est exacte, sa monnaie appartient peut-être à ʿUthmân III. En effet, MM. W. Marçais et Bel m'écrivent que les deux manuscrits Alger, n° 1737[2], et Tlemcen, n° 22, de la *Rauḍa*, dédiée à ʿUthmân III, l'appellent *a. al-mu'minîn* dans la dédicace, rédigée peut-être, sous ce rapport, avec plus de soin que le reste de l'ouvrage; cf. plus haut, p. 252, n. 1, et 295, n. 1.

[1] Voir IBN KHALDÛN, *Berbères*, II, 472 suiv.; III, 407 suiv.; IV, 209 suiv.; Zarkachi, 55 (100) suiv.; Slâwi, II, 56 suiv.; MERCIER, *Histoire de l'Afrique*, II, 277.

nîn valait au nouveau Mérinide un prestige qu'allait rehausser le succès de ses armes [1]. De son beau-père, il accueille dès lors non des ordres, mais des prières [2]. Il envoie des ambassades au sultan d'Égypte et des cadeaux aux villes saintes [3]. En 747 (1346), un nouveau mariage avec une autre fille d'Abû Bakr [4] allait resserrer ces liens de parenté, quand la mort de celui-ci vint donner enfin au Mérinide l'occasion de recueillir les fruits de sa politique [5].

Si l'on voulait encore une preuve de la suprématie qu'il avait acquise, on la trouverait dans un auteur à coup sûr impartial entre Hafsides et Mérinides. Dans le livre que j'ai déjà cité, Chihâb ad-dîn ʿUmari, secrétaire à la chancellerie du Caire, parle ainsi de ces derniers, vers l'année 741 [6] : « Le Mérinide, maître du Maroc [7], est le sultan Abu l-Ḥasan ʿAlî,

[1] Défaite de son frère rival, prise de Gibraltar et de Tlemcen; voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, III, 409 suiv.; IV, 212 suiv.; Yaḥyâ ibn Khaldûn, 139 (187) suiv.; Tanasi, trad. Bargès, 52 suiv.; Zarkachi, 59 (108) suiv.; Slâwi, II, 57 suiv.; Bargès, *Complément de l'histoire des Beni-Zeiyan*, 71 suiv.; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 277 suiv.

[2] Par exemple, Ibn Khaldûn, *Berbères*, IV, 219, 238.

[3] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, IV, 239 suiv.; Slâwi, II, 61 à 68 suiv.; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 287 suiv.

[4] A la suite de la mort de la première, tuée par les chrétiens à Tarifa; voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, IV, 233; Zarkachi, 62 (113); Slâwi, II, 66; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 285.

[5] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, IV, 245; Zarkachi, 64 (116) suiv.; Slâwi, II, 75; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 289 suiv.

[6] Sur cette date, voir plus loin, p. 310 suiv. et notes.

[7] Le texte porte *ṣâḥib barr al-ʿidwa;* sur la vocalisation de ce dernier mot, voir Dozy, *Supplément*, *s. v.*

fils de ʿUthmân, des Banû ʿAbd al-Ḥaqq, qui sont des Banû Marîn, qui sont des Berbères. Ces Banû Marîn sont devenus rois après les Almohades... Le roi de l'Andalousie lui a promis obéissance *et le roi de Tunisie lui a fait sa soumission* et lui a offert sa fille en mariage... Ce Mérinide *est aujourd'hui le roi des rois de l'Occident*[1]. »

Ainsi, ʿUmari proclame qu'à la suite de son mariage ʿAlî est devenu le premier souverain de l'Afrique et de l'Espagne musulmane. Mais, pour consacrer en droit public cette situation de fait, il eût fallu que le Mérinide arrachât à son beau-père le titre éminent des califes, que ce dernier portait en vertu des traditions hafsides et almohades[2]. Or, tous les documents s'accordent à donner à ʿAlî le titre héréditaire des Mérinides, *amîr al-muslimîn*. A défaut de monnaies attribuées, nous avons de lui une série d'inscriptions et de diplômes qui sont unanimes sur ce point[3]. Si

[1] Voir *Taʿrîf*, 22; cf. plus loin, p. 310.

[2] Avec le titre de calife, les surnoms imamiens et le titre généalogique, comme tous les Hafsides. Pour ses monnaies, voir LAVOIX, *C. B.N.*, II, 420 suiv.; LANE-POOLE, *C. B. M.*, X, 12; pour ses diplômes, DE MAS-LATRIE, *Traités*, II, 318 suiv. (*miralmomeni*); cf. Zarkachi, 54, 65 (99, 119); Qairawâni, 135 (239).

[3] Voici, dans l'ordre chronologique, la liste de ses inscriptions connues à ce jour. — *Mosquée de Sidi Bou Medine près Tlemcen :* Inscriptions sur le bandeau au-dessus de l'arc du portail, datée 739, et sur le cavet de cet arc, sans date, toutes les deux sans titre califien; voir BARGÈS, *Tlemcen*, 297; Brosselard, dans *Revue africaine*, 1859, 403; MARÇAIS, *Monuments de Tlemcen*, 240 suiv. et pl. XVII. — Inscriptions du vestibule derrière le portail, du miḥrâb dans le sanctuaire, et acte de fondation sur un pilier de celui-ci, donnant toutes les trois le titre *a. al-muslimîn* à ʿAlî, à son père ʿUthmân II et à

l'on veut bien en parcourir la liste, on verra que le document authentique le plus récent au nom de 'Alî,

son grand-père Ya'qûb; le début de la dernière, qui nomme encore 'Abd al-Ḥaqq, sans aucun titre, est reproduit à la planche ci-jointe, d'après un cliché de ma collection. Bien qu'elles ne soient pas datées, on peut les rapporter à l'année 739, comme la première; voir BARGÈS, *Tlemcen*, 300; Brosselard, dans *Revue africaine*, 1859, 405 suiv.; MARÇAIS, *Monuments*, 245, n. 2 et 3, 251 (lire Abû Sa'îd, au lieu de Abû Ya'qûb). — *Palais de Mansoura près Tlemcen :* Les chapiteaux provenant de cet édifice et conservés dans le vestibule du mausolée de Sidi Bou Medine et au musée de Tlemcen, datés de 745, donnent à 'Alî et à son père 'Uthmân II le titre *a. al-muslimîn* et nomment Ya'qûb et 'Abd al-Ḥaqq sans titre; voir Brosselard, dans *Revue africaine*, 1859, 337; MARÇAIS, *Monuments*, 208, 235, n. 1; *Musée de Tlemcen*, n° 8 et pl. VI, 3. — *Medersa de Sidi Bou Medine près Tlemcen :* L'inscription sous la coupole, datée de 747, donne à 'Alî le titre *a. al-muslimîn*, avec celui d'imâm (style libre), et nomme son père 'Uthmân II sans titre; voir Brosselard, dans *Revue africaine*, 1859, 408 suiv.; MARÇAIS, *Monuments*, 277. J'ai contrôlé sur place toutes ces inscriptions, sauf la dernière. — *Cimetière de Chella, près Rbâṭ, Maroc :* L'épitaphe de 'Alî, datée de 752, lui donne, entre autres titres, ceux de calife, imâm et *a. al-muslimîn*, ainsi qu'à son père 'Uthmân II et à son grand-père Ya'qûb, et nomme 'Abd al-Ḥaqq sans titre; texte de Saavedra, dans *Boletin de la R. Academia de la historia*, 1888, XII, 504 suiv.; traduction de Tissot, dans *Bulletin de la Société de géographie de Paris*, 1876, II, 271 suiv. — L'épitaphe de sa femme, datée de 750, l'appelle *a. al-muslimîn ibn al-khulafâ' al-a'imma al-'uẓamâ' al-a'yân;* texte de SAAVEDRA, *loc. cit.*, et de RIEU, *Supplement to the Catalogue of the Arabic mss. in the British Museum*, n° 605; traduction de TISSOT, *loc. cit.* — *Musée de Tlemcen :* Inscription non datée au nom d'Abu l-Ḥasan, *a. al-muslimîn ;* voir MARÇAIS, *Musée de Tlemcen*, n° 218, pl. XII, 3. — *Medersa d'el-Qṣar el-Kebir :* L'inscription de Fâris, citée plus haut, p. 255, donne le titre *a. al-muslimîn* à 'Alî, à 'Uthmân II et à Ya'qûb, et nomme 'Abd al-Ḥaqq sans titre.

Voici d'autre part la liste des documents de chancellerie : Un traité de 1339, entre 'Alî et Jacques II de Majorque, donne, dans

son épitaphe, datée de rabîʿ Ier 752 (mai 1351), l'appelle *amîr al-muslimîn*, tandis que le document authentique le plus ancien au nom de son fils Fâris, l'épitaphe de sa mère, datée de radjab 750 (septembre 1349), c'est-à-dire de vingt mois auparavant, appelle Fâris *amîr al-mu'minîn*. Que s'est-il passé qui puisse expliquer cette apparente anomalie d'un titre califien éminent pris par le fils, dès avant la mort de son père, qui porte, jusqu'au dernier jour, un titre sub-califien? Pour expliquer ce fait, il suffit de rappeler les derniers événements du règne d'Abu l-Ḥasan.

VI

Depuis longtemps, dit Ibn Khaldûn, ʿAlî avait des vues sur la Tunisie et, sans les égards qu'il devait à son beau-père, il aurait déjà tenté la conquête de ce pays. A la mort d'Abû Bakr, les querelles de suc-

le texte arabe, le titre *a. al-muslimîn* à ʿAlî, à ʿUthmân II et à Yaʿqûb, et nomme ʿAbd al-Ḥaqq sans titre; voir Champollion et Reinaud. *Documents historiques*, I, 112; de Mas-Latrie, *Traités*, II, 193. Ce même titre est donné à ʿAlî, en traduction espagnole (*rey de los creyentes*) et en transcription (*almiramuzlemin*), dans deux documents de 1344; voir de Mas-Latrie, *Traités*, supplément, 64, 65. Dans une lettre au sultan d'Égypte Ismaʿîl, datée du 26 ṣafar 745 (9 juillet 1344) et rédigée à la chancellerie mérinide, le protocole de ʿAlî est tout à fait conforme, en ce qui concerne les titres califiens, à tous les documents arabes cités jusqu'ici, c'est-à-dire qu'il donne le titre *a. al-muslimîn* à ʿAlî, à ʿUthmân II et à Yaʿqûb, et nomme ʿAbd al-Ḥaqq sans titre; voir Slâwi, II, 68. Dans un traité de 1358, entre Fâris et la ville de Pise, ʿAlî, son père et son grand-père sont appelés aussi *a. al-muslimîn*; voir Amari, *Diplomi*, appendice, 1; cf. plus haut, p. 253, n. 1, et 296, n. 2, fin.

cession soulevées par ses fils lui fournirent le prétexte qu'il attendait pour intervenir en Tunisie. Ce prétexte, c'était de punir ʿUmar, un fils d'Abû Bakr, qui s'était emparé du trône en faisant périr son frère Aḥmad, désigné par leur père comme son héritier, *avec l'approbation et la signature du Mérinide ʿAlî*[1]. Ainsi, détail bien significatif, le Hafside, suzerain de droit, consultait le Mérinide, suzerain de fait, sur l'acte le plus important de sa politique intérieure, le choix d'un successeur.

En mars 1347, ʿAlî quitte le Maroc à la tête de son armée et confie la régence de Tlemcen à son fils Abû ʿInân Fâris. Après avoir pris Bougie et Constantine et reçu la tête du prétendant ʿUmar, qui lui avait fourni son *casus belli*, ʿAlî fait son entrée à Tunis, en septembre 1347, et le 18, il reçoit l'hommage officiel de sa nouvelle capitale. Dès lors, il est le souverain du royaume hafside et ne songe plus qu'à consolider sa conquête, quand des tribus arabes, mécontentes du nouveau régime, s'avisent de lui opposer, comme prétendant au califat, un obscur rejeton de la famille mouminide[2]; cet incident marque

[1] Sur ce prétexte et la campagne de Tunisie, voir IBN KHALDÛN, *Berbères*, III, 26 suiv.; IV, 246 suiv., surtout 268, où l'on voit bien que ʿAlî voulait prendre la Tunisie pour lui-même, et non pour la rendre au prétendant hafsîde de son choix; *Prolégomènes*, I, XXVII suiv.; Yaḥyâ ibn Khaldûn, I, 144 (192) suiv.; Ibn Qunfudh, dans *J. as.*, 4ᵉ série, XX, 225 suiv.; Zarkachi, 67 (123) suiv., 153 (276); Qairawâni, 136 (241) suiv.; Slâwi, II, 75 suiv.; MERCIER, *Histoire de l'Afrique*, II, 290 suiv.

[2] IBN KHALDÛN, *Berbères*, III, 33 suiv., dit qu'on lui remit les emblèmes de la souveraineté, parmi lesquels figurait sans doute le

le début des désastres du Mérinide. Vaincu par les rebelles à Kairouan, en avril 1348, 'Alî se fortifie à Tunis et parvient à les contenir; mais la réaction hafside lui enlève Constantine, Bône et Bougie, et des événements autrement graves allaient le rappeler précipitamment en Occident.

L'émir Fâris, gouverneur du Magreb central en l'absence de son père, vit arriver à Tlemcen des échappés du désastre de Kairouan, qui lui racontèrent que celui-ci avait perdu la vie dans le combat. Il crut ou feignit de croire à des récits qui servaient si bien son ambition[1] et se fit proclamer à Tlemcen, en juin 1348[2], puis marcha en toute hâte sur Fes, que lui disputait un rival; bientôt Fâris fut maître de tout l'empire mérinide. C'est alors que son père, enfermé dans Tunis avec quelques partisans fidèles, dépouillé tout à la fois du Maroc par son fils, de Tlemcen par les Ziyanides restaurés et de la Tunisie par de nouveaux prétendants hafsides, résolut de tenter

titre *a. al-mu'minîn*. Zarkachi, 70 (128), l'appelle le dernier *calife* mouminide, et Qairawâni, 139, l. 1 (246), dit qu'il fut élevé au *califat*; cf. Slâwi, II, 77 suiv.

[1] Abû 'Inân, dit Ibn Khaldûn, était rempli d'ambition; *Berbères*, IV, 327.

[2] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, III, 38 suiv., 441; IV, 273 suiv.; Yahyâ ibn Khaldûn, 146 (194); Ibn Qunfudh, *tom. cit.*, 226; Zarkachi, 71 (130); Qairawâni, 139 (247); Slâwi, II, 80; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 296. Le premier de ces chroniqueurs semble préoccupé de décharger Fâris, en montrant qu'il croyait de bonne foi à la mort de son père; mais on connaît par son autobiographie les rapports personnels qu'il avait eus avec ce prince, dont il a peut-être voulu ménager la mémoire.

un dernier coup la fortune. Il s'embarque en décembre 1349, fait naufrage et débarque à Alger, presque seul, dépouillé de tout, sans autre ressource qu'une indomptable énergie. Il rassemble à la hâte une armée. Vaincu près d'Alger par les troupes de Fâris, il voit mourir à ses côtés le dernier fils resté fidèle à sa cause; il se sauve à travers la Mitidja, puis dans l'Atlas, et parvient à grand'peine à Sidjilmâsa. Poursuivi par son fils, il réussit à rentrer à Marrâkech, puis battu près de cette ville, en mai 1350, il s'enfuit dans la montagne, où Fâris le harcèle, l'atteint et *l'oblige à abdiquer en sa faveur*[1]. C'est là qu'il mourut, en mai 1351[2]; Fâris fit transporter son corps à Marrâkech, puis à Chella, dans la nécropole royale, où se lit encore son épitaphe.

Le récit dramatique et fidèle d'Ibn Khaldûn, qui se trouvait alors à Tunis, fait bien comprendre ce qui s'est passé. Maître de la Tunisie, héritier des Hafsides, ʿAlî allait prendre ce titre *amîr al-muʾminîn* qui était l'apanage des successeurs de ʿAbd al-Muʾmin. L'a-t-il réellement porté? Dans tous les documents, postérieurs à la conquête de la Tunisie, dans lesquels ʿAlî porte un titre califien, c'est-à-dire dans son épitaphe à Chella et dans les inscriptions et traités de Fâris, ce titre, on l'a déjà dit, est invariablement

[1] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, III, 434; IV, 291 suiv.; Yaḥyâ ibn Khaldûn, 155 (205) suiv.; Zarkachi, 74 (136) suiv.; Slâwi, II, 83 suiv.; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 300 suiv.

[2] D'après son épitaphe, citée plus haut; voir la discussion de cette date dans Saavedra, *loc. cit.*

amîr al-muslimîn. Il est vrai que ces témoignages ne sont pas absolument sûrs, puisqu'ils procèdent tous de la chancellerie de Fâris, qui pouvait avoir intérêt à ne pas laisser donner à son père, même rétrospectivement, le titre *amîr al-mu'minîn*. Il y a encore un témoignage concordant qu'on pourrait considérer, à première vue, comme définitif, puisque c'est celui d'un témoin oculaire. Ibn Baṭûṭa raconte qu'étant au Caire en ṣafar 750 (avril-mai 1349), il apprit la nouvelle de l'usurpation de Fâris. Il lui donne ici, comme ailleurs, les titres califiens, avec celui d'*amîr al-mu'minîn*, et emploie, pour désigner son acte, des euphémismes qui s'expliquent assez sous la plume de ce courtisan de Fâris. Cet événement le décide à rentrer à Fes. Il s'embarque aussitôt et, de cabotage en cabotage, il arrive à Tunis après beaucoup d'ennuis, dit-il, car cette ville était alors assiégée par les Arabes et gouvernée par Abu l-Ḥasan ʿAlî. Il arrivait donc au seul moment où ce prince, assiégé dans Tunis après le désastre de Kairouan, pouvait porter le titre éminent des Hafsides, qu'il venait de renverser. Or, Ibn Baṭûṭa lui donne, au milieu d'un long protocole, le titre *amîr al-muslimîn*, qu'il donne aussi à ses ascendants ʿUthmân II et Yaʿqûb, et nomme enfin ʿAbd al-Ḥaqq, sans aucun titre[1]. Mais ce protocole est à la fois si correct et si conforme à celui des inscriptions et des traités de Fâris[2], qu'il ne semble pas douteux qu'Ibn Baṭûṭa, en bon courtisan de Fâris, ne l'ait

[1] Voir Ibn Baṭûṭa, IV, 326 suiv., 375.

[2] Voir plus haut, p. 296, n. 2, et 303, n. 3.

emprunté à sa chancellerie. Si curieux qu soit, le témoignage du voyageur, absolument conforme au point de vue de Fâris, n'est donc, au point de vue de ʿAlî, pas plus sûr que les documents officiels de Fâris, car il est évident que si son père a pris à Tunis le titre *amîr al-mu'minîn*, Ibn Baṭûṭa, dont le livre est dédié à Fâris, devait bien se garder de le dire.

Le seul document où je trouve ʿAlî appelé *amîr al-mu'minîn*, c'est le protocole des Mérinides à la chancellerie du Caire, que Chihâb ad-dîn ʿUmari donne à la suite de son morceau sur les Mérinides[1]. Dans la longue série des titres de ce protocole, je relève, après *sulṭân* et plusieurs épithètes et titres composés, ceux d'*amîr al-mu'minîn* et *qâ'id al-muwaḥḥidîn*, c'est-à-dire deux titres almohades par excellence, enfin *baqiyyat as-salaf al-karîm*, qui fait allusion aux prétentions généalogiques des Mérinides. Ces titres, qui s'adressent à ʿAlî lui-même, nommé expressément par ʿUmari comme souverain régnant, sont d'autant plus frappants qu'un peu plus loin, l'auteur ajoute : « On fait suivre son nom de ceux de ses ancêtres jusqu'à ʿAbd al-Ḥaqq, en donnant à chacun d'eux le titre *amîr al-muslimîn* ». A moins d'une faute de copiste, il semble bien que le diplomate oppose intentionnellement ce titre des premiers Mérinides au titre supérieur qu'il attribue au Mérinide régnant.

Le *Taʿrîf* passe pour avoir été écrit en 741[2]; peut-

[1] Voir *Taʿrîf*, 23; cf. plus haut, p. 302.

[2] Voir BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, II, 141, qui ne donne pas la source de cette information.

être est-il de 742, mais il n'est guère possible d'en avancer encore la date[1]. Dès lors, on peut suggérer deux hypothèses :

Ou bien ʿAlî recevait de l'Égypte, dès l'année 741 ou 742, sans doute à la suite de ses relations diplomatiques avec le sultan Muḥammad[2], un titre qu'il n'osait pas encore prendre officiellement dans ses États, par égard pour son beau-père;

Ou bien le passage cité du *Taʿrîf* a été retouché plus tard, après la conquête de la Tunisie par ʿAlî, hypothèse peu vraisemblable, puisque celui-ci put à peine exercer ses droits de souveraineté hafside et

[1] L'auteur donne, 83 suiv., le protocole anonyme d'un sultan d'Égypte désigné comme le fils du sultan décédé Muḥammad. Celui-ci étant mort un des derniers jours de l'année 741, ce protocole a été rédigé sans doute en 742, année durant laquelle trois fils de Muḥammad occupèrent successivement le trône d'Égypte; voir Weil, *Geschichte der Chalifen*, IV, 409 suiv. D'autre part, 47, parlant du souverain de Sarây, l'auteur dit que sous le règne du sultan Nâṣir (Muḥammad), ce prince était Uzbek-khân et il ajoute : « Aujourd'hui, la royauté appartient à l'un de ses enfants, Tini-bek ou Djâni-bek, plutôt au premier, à ce que je pense. » Or Uzbek, mort en 741, a eu pour successeur Tini-bek, lequel fut remplacé la même année par Djâni-bek; voir Hammer, *Geschichte der goldenen Horde*, 304 suiv.; Fraehn, *Münzen... der goldenen Horde*, 6 suiv.; Lane-Poole, *C. B. M.*, VI, 118 suiv., et les autres sources numismatiques; Howorth, *History of the Mongols*, II a, 171 suiv., et les sources citées; Lane-Poole, *Mohammadan dynasties*, 230. Le gouvernement égyptien, resté en excellents termes avec celui d'Uzbek, à la suite du mariage de Muḥammad avec une princesse mongole, ʿUmari l'atteste lui-même dans ce passage, ne peut avoir ignoré au delà de l'année 742 la mort de Tini-bek et l'avènement définitif de Djâni-bek.

[2] Voir les sources citées plus haut, p. 302, n. 3.

qu'il n'eut guère le temps, occupé qu'il était de tous côtés, de correspondre à ce sujet avec la chancellerie du Caire.

Je me rallierais donc à la première alternative, si elle n'était en pleine contradiction avec un autre document fort curieux, publié par Slâwi. Bien que cet auteur n'en donne pas la source, la correction du style de cette pièce lui donne un air d'authenticité qu'aucun autre indice n'autorise à révoquer en doute. Il s'agit de la réponse du sultan d'Égypte Isma'îl à une lettre que le sultan 'Alî lui avait envoyée par une ambassade. Datée de ramaḍân 745 (janvier 1345) et rédigée à la chancellerie du Caire, cette lettre débute par le protocole d'Isma'îl, dont les termes parfaitement corrects, quand on les compare aux documents égyptiens, me paraissent un sûr garant de l'authenticité de ce qui suit, c'est-à-dire du protocole attribué à 'Alî par la chancellerie du Caire; or, ce protocole ne renferme que des titres royaux et n'accorde même pas à 'Alî le titre *amîr al-muslimîn*, qu'il donne à son père 'Uthmân II et à son grand-père Ya'qûb [1]. Cette omission ne saurait être fortuite et dès lors il semble bien qu'il faut admettre une erreur dans le texte de 'Umari et que 'Alî n'était pas reconnu en Égypte comme *amîr al-mu'minîn* [2].

[1] Voir Slâwi, II, 72 suiv. La lettre de 'Alî à Isma'îl, publiée par le même auteur, a été citée plus haut, p. 303, n. 3 à la fin.

[2] On a vu plus haut, p. 293, que le gouvernement égyptien ne pouvait sans doute reconnaître d'autre *a. al-mu'minîn* que le calife abbasside du Caire, pivot de sa politique.

Ce titre, que la conquête de Tunis allait lui permettre enfin de prendre dans toute l'Afrique, son fils le lui arrache avec l'empire mérinide. Fâris le prit-il du jour où il se fit proclamer à Tlemcen, au début de l'année 748? On peut le croire, puisqu'il figure déjà dans l'épitaphe de sa mère, morte en radjab 750[1]. Ne l'usurpa-t-il qu'en arrachant à son père mourant, l'année suivante, les droits de succession au trône? C'est encore possible, car l'épitaphe de sa mère peut avoir été rédigée plus tard, en même temps que celle de son père, en 752. Je pencherais vers la première hypothèse, en me demandant si le motif secret qui poussa Fâris à faillir à ses devoirs les plus sacrés, en trahissant son père à Tlemcen, ne fut pas précisément la tentation de s'emparer du titre éminent des Hafsides. Fâris était un ambitieux sans scrupule, mais un politique avisé. Pour le pousser à un acte aussi grave, politiquement parlant, il semble bien qu'il ait fallu quelque chose de plus que les récits des fuyards de Kairouan; ce quelque chose, ne fut-ce point le titre *amîr al-mu'minîn?* Toujours est-il que Fâris le portera désormais dans tous ses actes, concurremment avec les Hafsides restaurés, qui le reprennent à partir d'Aḥmad Ier, dans leurs

[1] Voir plus haut, p. 254. C'est sans doute par hasard que dans son *Historia de Marruecos*, 325, le P. Castellanos dit qu'Abû 'Inân se fit proclamer *a. al-mu'minîn* à Fes, car cet historien peu précis n'a certainement pas vu le problème qui s'attache à ce titre, puisque plus haut, 266, il l'attribue à l'Almoravide Yûsuf ibn Tâchfîn et à ses successeurs, propageant ainsi une erreur que j'ai déjà relevée plusieurs fois.

documents officiels[1]. C'est alors, et comme pour maintenir ses prétentions au califat éminent, qu'il entreprend à son tour cette longue campagne de Tunisie qui devait aboutir, en 758, à un échec devant Tunis[2].

On comprendra mieux, maintenant, ce curieux passage des *Prolégomènes* d'Ibn Khaldûn : « Les premiers souverains mérinides ayant conservé les mœurs de la vie nomade, suivirent l'exemple des Almoravides et se contentèrent du titre *amîr al-muslimîn.* Ils agissaient ainsi *par égard pour la dignité du califat dont ils reconnaissaient la suprématie, c'est-à-dire des Mouminides d'abord, et ensuite, des Hafsides. Puis, ceux qui régnèrent dans les derniers temps s'attribuèrent le titre* amîr al-mu'minîn *et y prétendent encore aujourd'hui*[3]. »

Dans son autobiographie, Ibn Khaldûn raconte

[1] *Numismatique :* Lane-Poole, *C. B. M.*, V, 55 suiv.; Lavoix, *C. B. N.*, II, 425 suiv. — *Diplomatique :* Amari, *Diplomi*, 98, 112, 115, 123, 151, 169, 303; de Mas-Latrie, *Traités*, II, 55, 71, 145, 232, 237, 244, 250, 345, 355, 361, etc.; cf. Ibn Khaldûn, Zarkachi et Qairawâni, *passim.*

[2] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, III, 47 à 58, 437; IV, 295 à 314; Zarkachi, 79 à 84 (145 à 155); Qairawâni, 140 (249) suiv.; Slâwi, II, 90, 99 suiv.; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 310 suiv. Il fut même proclamé et reconnu à Tunis durant les deux mois que son armée s'y maintint, sans doute à titre de calife, bien que la traduction française de Qairawâni, qui emploie ce terme, rende un peu trop précisément l'arabe *bai'a* du texte.

[3] Voir Ibn Khaldûn, *Prolégomènes*, I, 468. Dans le texte de Boulaq, I, 192, on lit deux fois *a. al-mu'minîn*, ce qui ôte tout sens à ce passage important; cf. *Berbères*, III, 364 suiv.

qu'il écrivit les *Prolégomènes* et l'*Histoire des Berbères* entre les années 1375 et 1380[1]. Ce passage a donc été rédigé, probablement, sous le règne du Mérinide Aḥmad Ier, lequel porte de nouveau le titre *amîr al-muslimîn,* comme d'autres successeurs de Fâris, autant qu'on peut en juger par les monnaies de ces princes. En effet, leur attribution laisse encore à désirer, car il règne une grande confusion de noms et de surnoms dans les listes monétaires des derniers Mérinides. Toutefois, l'attribution, à Aḥmad Ier, d'une série de pièces non datées, au nom du « serviteur d'Allâh al-Mustanṣir billâh Aḥmad, *amîr al-muslimîn* », frappées à Azemmour, Fes et Marrâkech, cette attribution ne saurait être douteuse, puisqu'Aḥmad Ier est le seul Mérinide de ce nom[2]. Il y a donc désaccord entre l'affirmation d'Ibn Khaldûn et le témoignage des monnaies, et il faut admettre ou que cet auteur n'est pas tout à fait précis et étend abusivement à tous les derniers Mérinides la tentative de Sulaimân

[1] Voir *Prolégomènes*, I, LXVII; III, 455; WÜSTENFELD, *Geschichtschreiber der Araber*, 196 à 199; PONS BOIGUES, *Ensayo bio-bibliográfico*, 355; BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, II, 243. Les *Prolégomènes* furent rédigés d'un premier jet en 1377 et retouchés plus tard.

[2] Voir LANE-POOLE, *C. B. M.*, V, 62 suiv.; X, 20 suiv.; LAVOIX, *C. B. N.*, II, 451 suiv.; Demaeght, dans *Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran*, 1887, 235 suiv. Ibn Khaldûn se borne à l'appeler sultan, sans doute par prudence diplomatique; *Berbères*, III, 476 suiv.; IV, 405 suiv., 444 suiv. A la même époque régnait à Marrâkech un cousin d'Aḥmad, l'émir (titre d'après *Berbères*, IV, 403 suiv.) 'Abd ar-Raḥmân, auquel LAVOIX, *C. B. N.*, II, 453, attribue une monnaie non datée, au nom du *sayyid* 'Abd ar-Raḥmân ibn 'Alî, sans lieu de frappe ni titre califien.

et de Fâris, ou que les successeurs de ce dernier prétendaient au titre *amîr al-mu'minîn*, sans oser l'afficher sur leurs monnaies.

A côté de ces deux hypothèses, également plausibles, il y en a une troisième : c'est que ce passage d'Ibn Khaldûn a été rédigé ou retouché plus tard, à l'époque où il achevait son grand ouvrage, et cette supposition paraît appuyée par le fait suivant. Quelques manuscrits de cet ouvrage renferment une dédicace au Mérinide régnant, qu'elle nomme l'*amîr al-mu'minîn* Abû Fâris ʿAbd al-ʿAzîz, fils. . . de l'*amîr al-mu'minîn* (*sic*) Abu l-Ḥasan, avec des eulogies indiquant qu'il était encore en vie. De Slane a montré que ce sultan, c'est-à-dire ʿAbd al-ʿAzîz Ier, était mort à l'époque où Ibn Khaldûn composa son ouvrage; il en conclut que la dédicace est tronquée dans sa partie généalogique et qu'elle s'adresse, en réalité, à Abû Fâris ʿAbd al-ʿAzîz II, arrière-petit-fils d'Abu l-Ḥasan ʿAlî [1], qui régna de muḥarram 796 à ṣafar 799 (novembre 1393 à novembre 1396) [2]. Le savant éditeur aurait pu ajouter, à l'appui de son hypothès , que l'ouvrage d'Ibn Khaldûn s'arrête précisément au règne de ce prince, comme on l'a dit au début de cette étude [3].

Or, M. Lane-Poole a publié une monnaie au nom de ʿAbd al-ʿAzîz *amîr al-mu'minîn*, qu'il attribue à ʿAbd al-ʿAzîz Ier, peut-être simplement parce que

[1] Voir *Prolégomènes*, I, CVIII.
[2] J'emprunte ces dates à Slâwi, II, 141 suiv.
[3] Voir plus haut, p. 248 suiv.

ʿAbd al-ʿAzîz II ne lui était connu que par son surnom paternel Abû Fâris[1]. Plusieurs monnaies attribuées à Abû Fâris ʿAbd al-ʿAzîz Ier portant le titre *amîr al-muslimîn*[2], il est permis de supposer que la monnaie au titre *amîr al-mu'minîn* appartient à Abû Fâris ʿAbd al-ʿAzîz II, précisément celui que la dédicace d'Ibn Khaldûn, d'après la correction de de Slane, appelle *amîr al-mu'minîn.*

Bref, à travers le voile qui masque encore la politique des derniers Mérinides, on devine que les successeurs de Fâris, s'ils n'ont pas toujours pris officiellement le titre éminent des califes, ont tenté, eux aussi, d'en faire un titre dynastique, et que ces tentatives sont toujours en fonction de leurs rapports avec les Hafsides[3]. Pour en faire une étude complète,

[1] Voir LANE-POOLE, *C. B. M.*, V, 61, n° 169; *Mohammadan dynasties*, 58.

[2] Voir LANE-POOLE, *C. B. M.*, V, 61; LAVOIX, *C. B. N.*, II, 447; NÜTZEL, *K. M. B.*, II, 220.

[3] Au XVe siècle, les Mérinides acceptent souvent la suzeraineté des Hafsides; voir Zarkachi, 110, 134 (203, 246) et *passim*. Les numismates ont publié quelques monnaies mérinides de la fin du XVe siècle, toutes au titre *a. al-muslimîn*. Les seules monnaies mérinides que je connaisse au titre *a. al-mu'minîn* sont celles de Sulaimân et de Fâris et celles que je propose d'attribuer provisoirement à ʿAbd al-ʿAzîz II et à ʿUthmân III; cf. plus haut, p. 300, n. 3. Dans sa *Lettre à Sawelieff*, 63, Soret a publié un petit dirham sans date ni lieu de frappe, au nom d'un *a. al-mu'minîn* Abû Muḥammad ʿAbdallâh, qu'il propose d'attribuer au Mérinide de ce nom, dans la première moitié du XVe siècle, tout en reconnaissant qu'il peut être un Hafside. Enfin M. NÜTZEL, *K. M. B.*, II, 219, attribue au Mérinide Abû Bakr une monnaie aux noms et titres d'Abû Yaḥyâ Abû Bakr *ibn al-umarâ' ar-râchidîn al-mutawakkil ʿala allâh al-mu'ayyad bi-naṣr allâh amîr al-mu'minîn*. Cette

IMPRIMERIE NATIONALE.

il faut attendre de nouveaux documents et les inscriptions mérinides que l'exploration du Maroc ne manquera pas de mettre à jour. Achevons cette étude par un détail qui nous conduit au seuil de la dynastie des Chérifs.

L'inscription de Fâris à el-Qṣar el-Kebîr commémore la fondation d'un bain en faveur d'une medersa. Sur l'estampage publié par Salmon et sur celui que je dois à l'obligeance de M. Gsell, les deux mots *ḥabbasahu*, « a fondé », et *ḥammâm*, « bain », sont un peu frustes et M. Houdas avait soupçonné une mutilation intentionnelle de ces deux termes importants. Depuis lors, M. Houdas a vu l'original à Paris et il m'écrivait en date du 17 juin 1905 : « . . . La vue du monument lui-même a confirmé mes prévisions. Il s'agissait bien d'une mutilation volontaire; restait à en découvrir le motif . . . Votre lettre me met tout à fait sur la voie et il est certain pour moi que l'usurpation du titre *amîr al-mu'minîn*, en se plaçant au point de vue de la dynastie des Chérifs, a provoqué la réprobation dont Abû ʿInân a été l'objet . . . Et cette réprobation s'est perpétuée jusqu'à nos jours, sinon l'on ne comprendrait pas que les musulmans d'el-Qṣar el-Kebîr aient consenti à se dessaisir de la

pièce appartient sans doute au Hafside Abû Bakr II, dont LAVOIX, *C. B. N.*, II, nos 952 suiv., a publié une série de monnaies portant des légendes identiques. En effet, le seul Mérinide de ce nom ne portait pas même le titre *a. al-muslimîn*; voir plus haut, p. 295, n. 1, et 296, n. 2.

plaque de marbre et à la laisser expédier en Europe sans la moindre difficulté. » Ajoutons que Salmon a trouvé la plaque déposée dans un coin de la grande mosquée et que cet abandon pourrait bien provenir des mêmes sentiments d'hostilité. On sait, en effet, que les Chérifs du Maroc ont pris dès l'origine et portent encore le titre *amîr al-mu'minîn*, non comme successeurs des Mérinides, mais comme chérifs et descendants du calife Ali[1]. A leur point de vue, Fâris *amîr al-mu'minîn*, malgré sa généalogie arabe, est donc un Berbère et un usurpateur.

Cette interprétation paraîtra peut-être risquée. On peut se demander, notamment, pourquoi les mutilateurs n'ont pas martelé les titres de Fâris, en particulier ce titre d'*amîr al-mu'minîn*, qui paraît intact sur l'estampage que j'ai entre les mains; ou encore, pourquoi les Chérifs n'ont pas fait ou laissé détruire, tout simplement, les inscriptions de Fâris, qui sont toutes au titre *amîr al-mu'minîn*. Je me borne à signaler en passant ce petit fait, pour résumer enfin les conclusions de cette enquête.

1° Les monnaies mérinides au nom de Fâris, que leurs éditeurs ont attribuées à divers princes, réels ou fictifs, de cette dynastie, par suite de lacunes dans leur nomenclature de ces souverains, ces mon-

[1] Je ne puis citer ici les sources très nombreuses relatives aux titres califiens des Chérifs du Maroc et je me borne à renvoyer, pour la bibliographie, au récent ouvrage de M. Cour, *L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc.*

naies appartiennent à Abû ʿInân Fâris, seul du nom, c'est-à-dire qu'elles ont été frappées entre 749 et 759 (1348 et 1358).

2° Parmi les faits qui parlent en faveur de cette attribution, le plus important est que toutes ces monnaies, *sans exception*, donnent à Fâris le titre *amîr al-mu'minîn* et qu'Abû ʿInân Fâris est le seul Mérinide connu qu'une série de documents authentiques désignent unanimement comme *amîr al-mu'minîn*, les cas de ce titre attribué à d'autres Mérinides étant jusqu'ici rares et moins concluants.

3° L'étude des titres califiens dans l'Afrique du Nord et en Espagne montre que le titre *amîr al-mu'minîn* fut porté par plusieurs dynasties indépendantes prétendant, à divers titres, au califat éminent. Puis les Almoravides créent une nouvelle formule, celle d'un sub-califat défini par le titre *amîr al-muslimîn*, sous la suzeraineté du califat éminent des Abbassides, distingué par le titre *amîr al-mu'minîn*. Enfin les Almohades inaugurent, sur une base nouvelle, celle d'un Islam berbère, un califat éminent marqué par le titre *amîr al-mu'minîn*. Dès lors, parmi les dynasties occidentales, les unes, comme celle des Hafsides, prétendent au califat éminent des Almohades; les autres se contentent d'un sub-califat du type almoravide, avec le titre *amîr al-muslimîn* et sous la suzeraineté des Abbassides d'abord, puis des Almohades et des Hafsides, quitte à tenter d'arracher à ces derniers, quand les circonstances le permettront, leur califat éminent avec leur titre *amîr al-mu'minîn*.

Tels les Mérinides, dont la principale tentative d'usurpation, celle d'Abû ʿInân Fâris, est illustrée par une série de documents officiels et s'explique à merveille par l'histoire des rapports de son père ʿAlî, puis de lui-même, avec les Hafsides.

VII

Tels enfin les Ziyanides de Tlemcen, dont je n'ai pas encore parlé, parce que leur numismatique soulève un problème pareil à celui des monnaies de Fâris et dont la solution doit être cherchée dans des circonstances analogues. Si je l'aborde en dernier lieu, c'est qu'il est plus obscur et qu'il importait de vérifier d'abord sur Fâris une méthode que je vais essayer d'appliquer aux deux Abû Tâchfîn.

Dans la même lettre où il signalait le dinar de Fâris, attribué par Fraehn à Abû ʿInân, Soret a publié un dinar non daté, frappé à Tlemcen, au nom d'un *amîr al-mu'minîn* ʿAbd ar-Raḥmân *ibn al-khulafâ' ar-râchidîn*, qu'il attribue avec raison à la dynastie ziyanide[1]. Mais à cette époque, les listes royales ziyanides étaient fort mal établies, et Soret, qui semble n'avoir connu qu'un seul souverain de ce

[1] Voir Soret, *Lettre à Fraehn*, 55. Soret a lu « *a. al-mu'minîn* ʿAbd ar-Raḥmân...Abû Tâchfîn (?) ». La leçon donnée ici est assurée par un moulage que je dois à l'obligeance de M. Vollers. Il m'écrit que le Cabinet d'Iéna, où se trouve la collection de Soret, possède deux dinars identiques à ceux de Paris et de Londres, signalés dans les pages suivantes.

nom, n'a pas aperçu le problème soulevé par cette monnaie de sa collection.

C'est M. Lane-Poole qui l'a signalé le premier, si je ne fais erreur, en publiant les monnaies ziyanides du British Museum, parmi lesquelles il s'en trouve une non datée, frappée à Tlemcen, au nom d'un *amîr al-mu'minîn* ʿAbd ar-Raḥmân *ibn al-khulafâ' ar-râchidîn*[1]. Après avoir observé qu'on ne saurait attribuer à priori aux Ziyanides toutes les monnaies frappées à Tlemcen, puisque les Mérinides ont possédé cette ville à plusieurs reprises, il rappelle qu'un Mérinide a porté le nom de ʿAbd ar-Raḥmân, ce rival d'Aḥmad Ier dont j'ai déjà parlé[2]; puis il montre pourquoi l'on ne peut lui attribuer le dinar en question et conclut qu'il appartient à l'un des deux Ziyanides de ce nom, soit à Abû Tâchfîn ʿAbd ar-Raḥmân Ier, qui régna de 718 à 737 (1318 à 1337), soit à Abû Tâchfîn ʿAbd ar-Raḥmân II, qui régna de 791 à 795 (1389 à 1393)[3]. En dernier ressort, il l'attribue au second, avec un point d'interrogation.

Enfin Lavoix a publié deux dinars non datés, frappés à Tlemcen, le premier au nom d'un *amîr al-mu'minîn* Abû Tâchfîn *ibn al-khulafâ' ar-râchidîn*, par conséquent du même type que ceux d'Iéna et de Londres, l'autre offrant, avec d'importantes variantes

[1] Voir Lane-Poole, *C. B. M.*, V, xxxi, 71, n° 195.

[2] Voir plus haut, p. 315, n. 2.

[3] C'est à Yaḥyâ ibn Khaldûn et à Tanasi que j'emprunte ces dates et les suivantes, qui ne concordent pas toujours avec celles des listes publiées dans Lane-Poole et Lavoix.

dans les formules religieuses, les mots : *ʿan amr ʿabd allâh al-mutawakkil ʿala allâh* ʿAbd ar-Raḥmân *amîr al-muslimîn*, « par l'ordre du serviteur d'Allâh, qui se confie en Allâh, ʿAbd ar-Raḥmân, l'emir des musulmans[1] ». Tout en citant Soret et Lane-Poole, Lavoix a cru pouvoir attribuer ces deux monnaies à ʿAbd ar-Raḥmân Ier.

La seule raison qu'il donne de son choix, c'est que ces deux pièces offrent, dans le style de leurs caractères, une grande analogie avec une monnaie publiée par lui immédiatement auparavant, n° 1010, non datée et frappée à Tlemcen, « par l'ordre du serviteur d'Allâh Mûsa, l'émir des musulmans, qui se confie dans le maître des mondes », monnaie qu'il attribue à Abû Ḥammû Mûsa Ier, le prédécesseur immédiat de ʿAbd ar-Raḥmân Ier.

Mais pourquoi Lavoix attribue-t-il cette monnaie à Mûsa Ier, qui régna de 707 à 718 (1308 à 1318), plutôt qu'à Mûsa II, qui régna de 760 à 791 (1359 à 1389)? Parce que Demaeght, qu'il cite à ce propos, a publié un dinar identique, qu'il attribuait à Mûsa Ier[2]. Et pourquoi Demaeght attribue-t-il ce dinar à Mûsa Ier, alors que, dans le même mémoire, il attribue à Mûsa II deux autres dinars, l'un portant la même légende historique, l'autre, simplement les mots ʿAbd allâh Mûsa? Parce que les caractères du premier lui font penser qu'il est antérieur au règne

[1] Voir Lavoix, *C. B. N.*, II, 460 suiv., nos 1011 et 1012.

[2] Voir Demaeght, dans *Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran*, 1887, 63 suiv.

de Mûsa II et parce qu'il porte au droit, à la fin des des formules religieuses du carré, les mots *mâ aqraba fardj allâh*, « combien est proche la délivrance d'Allâh ! », mots qui ne figurent pas sur les autres monnaies. On prétend, en effet, qu'à la suite de l'assassinat du Mérinide Yûsuf Ier à Mansoura, qui mit fin, en 706, au long siège de Tlemcen et délivra soudain les Ziyanides au moment où, poussés par leur effroyable misère, ils allaient se rendre à merci, ces princes auraient rappelé le souvenir de leur délivrance en faisant graver ces mots sur leurs monnaies[1]. « Or il est évident, ajoute Demaeght, que de deux monnaies du même module et de la même valeur, frappées par deux sultans Moussa, l'une portant cette formule et l'autre ne la portant pas, la première doit être attribuée à Moussa Ier, dont le règne commence quelques mois après le siège de Tlemcen, plutôt qu'à Moussa II, dont le règne ne commence que 48 ans après cet événement. »

J'avoue que ce raisonnement ne me convainc guère. L'argument paléographique a bien peu de poids, car le règne des deux Mûsa n'est séparé que par un demi-siècle à peine et l'expérience enseigne qu'il est dangereux de dater, à un demi-siècle près, une inscription, à plus forte raison une monnaie, sur les seuls caractères paléographiques. D'autre part, les termes du récit d'Ibn Khaldûn n'autorisent nullement à conclure que l'eulogie libératrice figure

[1] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, III, 379.

sur les monnaies de Mûsa Ier, à l'exclusion de celles de Mûsa II. On pourrait, tout aussi bien, en conclure qu'elle ne figure que sur les premières monnaies émises après la levée du siège de Tlemcen, soit par Abû Ziyân Muḥammad avant sa mort, arrivée en 707, ou au contraire, qu'elle est devenue, en quelque sorte, la devise des Ziyanides, comme le fameux *lâ gâliba illâ allâh* des Nasrides de Grenade, et que dès lors, on peut s'attendre à la trouver sur une monnaie de n'importe quel Ziyanide au XIVe siècle. Bien plus, cette eulogie figure sur une monnaie du Mérinide Abû ʿInân Fâris, frappée à Sidjilmâsa[1].

Si l'on veut une preuve de plus de la fragilité des arguments qui ont guidé Demaeght, on la trouvera dans trois dinars du Musée d'Oran, dont je dois d'excellentes photographies à la grande obligeance de M. Mouliéras, le directeur de ce musée, toutes trois non datées et frappées à Tlemcen, aux noms et titres du « serviteur d'Allâh Mûsa, l'émir des musulmans, qui se confie dans le maître des mondes ». La première de ces monnaies s'éloigne des deux autres par le type des caractères, du moins en apparence, l'aspect plus grossier qu'ils présentent étant peut-être l'effet d'une plus forte usure. C'est pour l'épaisseur de ses lettres, sans doute, qu'elle est attribuée à Mûsa Ier, tandis que les deux autres, dont

[1] Voir Lane-Poole, *C. B. M.*, V, n° 188, où il faut lire ainsi le groupe ما لعر سعرح الله. La leçon que je propose est inscrite à la plume, de la main de Sauvaire, dans son exemplaire du catalogue de Londres, entré depuis dans ma bibliothèque.

les caractères sont plus élégants et sensiblement les mêmes, le sont à Mûsa II. Mais au point de vue des légendes, les deux premières sont identiques, à part une variante insignifiante dans les segments du revers, et pareilles à Demaeght n° 1 et Lavoix n° 1010, tandis que la troisième est identique à celle du British Museum, Lane-Poole n° 194. Les n°s 1 et 2 d'Oran, notamment, ont tous deux l'eulogie libératrice *mâ aqraba fardj allâh,* que Demaeght tenait pour la marque de Mûsa Ier. Ne voit-on pas qu'ici cet indice est en contradiction directe avec celui fourni par le style des caractères?

En résumé, je ne vois aucun motif sérieux d'attribuer ni la première monnaie de Demaeght à Mûsa Ier plutôt qu'à Mûsa II, ni les deux autres à Mûsa II plutôt qu'à Mûsa Ier [1]. Dès lors, je n'en vois aucun, jusqu'ici, d'attribuer à ʿAbd ar-Raḥmân Ier les deux monnaies publiées par Lavoix. En revanche, je distingue, dans les monnaies à ce nom, deux types bien différents : le type 1, représenté par la monnaie de Lavoix n° 1012, au nom de *ʿabd allâh al-mutawakkil ʿala allâh* ʿAbd ar-Raḥmân *amîr al-muslimîn,* et le type 2, auquel appartiennent les monnaies de Soret, de Lane-Poole n° 195 et de Lavoix n° 1011, au nom d'*amîr al-muʾminîn* ʿAbd ar-Raḥmân *ibn al-*

[1] S'il fallait choisir, j'opinerais plutôt à les attribuer toutes, provisoirement, à Mûsa II, dont le règne fut plus long et plus brillant que celui de Mûsa Ier. Sur le goût du premier pour les arts et les lettres, voir Tanasi, trad. Bargès, 73 suiv.; Bargès, *Complément*, 145 suiv.; *Tlemcen*, 334 suiv.; Marçais, *Monuments*, 302 suiv.

khulafâ' ar-râchidîn. Par la formule *'an amr 'abd allâh* et le titre *amîr al-muslimîn*, le type 1 rappelle plutôt les monnaies mérinides ou sud-califiennes, tandis que le type 2, par les titres *amîr al-mu'minîn* et *ibn al-khulafâ' ar-râchidîn*, se rapproche davantage des monnaies hafsides ou califiennes éminentes. La question qui se pose est donc celle-ci : l'histoire politique des Ziyanides fournit-elle un indice permettant d'attribuer l'un et l'autre de ces types à l'un ou l'autre des deux Abû Tâchfîn, ou encore au même, à deux époques différentes de son règne? En d'autres termes, quelle fut leur situation politique, partant, leurs prétentions aux titres califiens?

Quand Yagmurâsin assit son royaume dans une province de l'empire almohade, il se trouvait à peu près dans la situation des Mérinides et nourrissant les mêmes ambitions, à ce détail près qu'au lieu de combattre les Almohades, il commença par s'appuyer sur eux, à l'instar des Hafsides, en reconnaissant leur suzeraineté[1]. Plus tard, il la rejeta, pour reconnaître celle du Hafside Yaḥyâ Ier, qui sut se l'attacher par un traité, pour qu'il l'aidât dans ses visées sur le Maroc[2]. Mais en 698 (1299), par suite de circon-

[1] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, III, 341 suiv.; Yaḥyâ ibn Khaldûn, 112 (150); Tanasi, 9 suiv.; Bargès, *Complément*, 5; Dozy, dans *J. as.*, *tom. cit.*, 384; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 160.

[2] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, II, 327, 399; III, 345 à 367; IV, 35, 148; Yaḥyâ ibn Khaldûn, 113 (151); Tanasi, 14 suiv. D'après ces deux derniers auteurs, courtisans des Ziyanides, il

stances trop longues à rappeler, son fils 'Uthmân Ier, qui avait épousé une princesse hafside et s'était montré jusqu'alors fidèle à cette dynastie[1], cessa dans ses états le prône hafside[2]. Dès lors, les Ziyanides acceptèrent ou secouèrent la suzeraineté hafside suivant les caprices de leur politique[3].

On devine déjà qu'imitant les Mérinides, les Ziyanides prendront le titre *amîr al-muslimîn*. De fait, la plupart des auteurs le leur donnent à partir de Yagmurâsin, le vrai fondateur de la dynastie[4],

semble que Yagmurâsin soit devenu l'allié et l'égal du Hafside. Mais Ibn Khaldûn, plus impartial sur ce point, ajoute, III, 346 : « Pour tenir ses engagements envers Yaḥyâ, Yagmurâsin fit prononcer la prière au nom de ce prince dans tous ses États », et Ibn al-Aḥmar, fort hostile aux Ziyanides, il est vrai, dit *apud* Dozy, *tom. cit.*, 385, que le Hafside le rétablit à Tlemcen à condition qu'il y serait son lieutenant; cf. Bargès, *Complément*, 5; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 162, 220 et *passim*.

[1] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, III, 367 à 369; Yaḥyâ ibn Khaldûn, 119 (161); Bargès, *Complément*, 29; Mercier, *Histoire de l'Afrique*, II, 231.

[2] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, III, 368.

[3] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, III, 383; IV, 152 et *passim*, et les autres auteurs, *passim*.

[4] Ibn Baṭûṭa, courtisan mérinide, ne les appelle que sultan; voir I, 14. Ibn Khaldûn est, ici comme ailleurs, très sobre de titres califiens. Son frère Yaḥyâ, dans son *Histoire des Ziyanides*, leur donne le titre *a. al-muslimîn*, depuis Yagmurâsin. Mais je rappelle que plusieurs manuscrits de cet ouvrage confondant les deux titres, M. Bel a rétabli, dans maints passages, le titre *a. al-muslimîn*; voir son introduction, XII, n. 3, et XVIII. Cette circonstance ôte à Yaḥyâ une grande partie de sa valeur sur ce point spécial; voir, par exemple, 16, 49, 59, 70, 72, 108 suiv., 145 et *passim* du texte; cf. plus loin, p. 331, n. 1. Dans le fragment traduit par Dozy et cité souvent plus haut, Ibn al-Aḥmar ne donne aux Ziyanides que le titre d'émir et prétend que les Almohades ne reconnaissaient

et forgent à celui-ci une généalogie alide[1]. Nous n'avons malheureusement ni monnaie, ni inscription de ce prince, ni de ses premiers successeurs. Yagmurâsin figure comme ascendant dans une série d'inscriptions de ses successeurs, mais toujours sans ce titre, sauf dans un acte de fondation, au nom de Mûsa II, daté de 763, provenant de la madrasa Ya'qûbiyya et conservé au musée de Tlemcen[2]. Bien que ce titre, ici rétrospectif, n'ait pas, au point de vue diplomatique, la valeur d'un document contemporain du titulaire, il est permis d'y voir une preuve que Yagmurâsin a bien porté le titre *amîr al-muslimîn*.

Après cela, il faut descendre jusqu'à Abû Tàchfîn 'Abd ar-Raḥmân Ier, qu'une précieuse inscription du minaret d'Alger appelle à deux reprises *amîr al-muslimîn*, en 723 (1323)[3]. Abû Ḥammû Mûsa II est

à Yagmurâsin que le titre de chaikh. Mais cet historiographe des Mérinides, systématiquement hostile aux Ziyanides, veut sans doute opposer ces titres à ceux de sultan et *a. al-muslimîn*, qu'il donne à ses protecteurs. Tanasi, historiographe des Ziyanides, leur donne régulièrement le titre *a. al-muslimîn*, dans la traduction Bargès, 5 suiv., et dans Bargès, *Complément*, *passim*.

[1] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères*, III, 328; Yaḥyâ ibn Khaldûn, 101 (133, 148, n. 1); Tanasi, 6; Bargès, *Complément*, 1 suiv.; Doutté, *Marabouts*, 56. Cette généalogie explique le titre généalogique porté par les Ziyanides, à l'instar des Hafsides; voir plus haut, p. 279, n. 2 à la fin, et 288, et plus loin, p. 330, n. 1.

[2] Voir Brosselard, dans *Revue africaine*, 1859, 170; Marçais, *Musée de Tlemcen*, n° 4 et pl. I, 1, où ce titre est bien lisible à la 3e ligne conservée; cf. Marçais, *Monuments*, 186, 303.

[3] Voir Bargès dans *Revue de l'Orient*, 1857, 261 suiv.; *Complément*, 74 suiv.; Devoulx, *Édifices religieux de l'ancien Alger*, 94;

appelé ainsi dans l'acte de la Ya'qûbiyya, cité plus haut, dans son épitaphe, datée probablement de 791, et dans plusieurs épitaphes de ses descendants, où il figure à titre d'ascendant[1]. Enfin, parmi ses successeurs auxquels est attribué ce même titre, il faut signaler Abû Tâchfîn 'Abd ar-Raḥmân II, s'il est vrai qu'un fragment d'épitaphe commençant par la fin de ce titre, suivi des mots « fils d'Abû Ḥammû », soit bien l'épitaphe d'Abû Tâchfîn II, ainsi que Brosselard a tenté de le prouver[2].

Colin, *Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie, Département d'Alger*, 6, n° 4; Marçais, *Monuments*, 21; van Berchem dans *Revue africaine*, 1905, 167, et la gravure publiée dans *L'Algérie par ses monuments*, au chapitre de l'Algérie arabe, de M. Basset, d'après une belle photographie que j'ai entre les mains et sur laquelle ce titre est très lisible, aux lignes 2 et 7. La célèbre medersa Tâchfîniyya de Tlemcen, dont les derniers vestiges ont disparu lors de l'alignement de la place d'Alger, n'a pas laissé d'inscription de son fondateur, non plus que les autres monuments d'Abû Tâchfîn, sur lesquels voir Yaḥyâ ibn Khaldûn, 133 (179) suiv.; Tanasi, 46 suiv.; Bargès, *Tlemcen*, 331 suiv.; *Complément*, 69 suiv.; Marçais, *Monuments*, 21, etc. — D'autre part, une lettre de Jacques II d'Aragon à Abû Tâchfîn Ier, datée de 1319, la seule pièce diplomatique que je connaisse de ce prince, ne lui donne pas de titre califien; voir de Mas-Latrie, *Traités*, II, 312 suiv.; cf. Bargès, *Complément*, 67, qui dit par erreur que la lettre est adressée à Abû Ḥammû.

[1] Sur l'acte de la Ya'qûbiyya, voir p. 329, n. 2; sur son épitaphe, Brosselard, *Mémoire épigraphique sur les tombeaux des émirs Beni-Zeyan*, n° 9; Marçais, *Musée de Tlemcen*, n° 11 et pl. III, 1; sur d'autres épitaphes, Brosselard, *op. cit.*, nos 1, 3, 4, 5, 11. Une inscription datée de 760, à la bibliothèque de la grande mosquée, ne lui donne que le titre généalogique; voir Bargès, *Tlemcen*, 431; Brosselard, dans *Revue africaine*, 1858, 90; Marçais, *Monuments*, 143, n. 2.

[2] Voir Brosselard, *Mémoire épigraphique*, n° 11; Marçais,

Ainsi, dans toutes les inscriptions connues des Ziyanides où figure un titre califien, ce titre est *amîr al-muslimîn*. En ce qui concerne les deux Abû Tâchfîn, tout ce que nous apprend l'épigraphie, la seule source d'information précise que nous possédions à ce jour, c'est qu'Abû Tâchfîn I[er] le portait en 723 et qu'Abû Tâchfîn II le portait à sa mort, si l'attribution de Brosselard est exacte. Dès lors, il n'y a aucun motif d'attribuer les monnaies du type 1 à l'un de ces deux souverains et celles du type 2 à l'autre. Reste à supposer que l'un des deux Abû Tâchfîn a changé de titre au milieu de son règne et à chercher la cause de ce changement.

Il faut avouer que le règne d'Abû Tâchfîn II, pour autant qu'il est connu, ne fournit aucun indice de nature à expliquer un acte pareil. D'abord, il est évident que son père Mûsa II fut toute sa vie *amîr al-muslimîn*, depuis 763, date de l'acte de la Ya'qûbiyya, jusqu'à sa mort en 791, date de son épitaphe[1].

Musée de Tlemcen, n° 12. Pour les derniers Ziyanides, voir aussi Brosselard, *op. cit.*, n[os] 1, 5, 11, 17, 18, 22, et dans *Revue africaine*, 1859, 410 suiv.; Bargès, *Tlemcen*, 301; Marçais, *Musée de Tlemcen*, n[os] 13, 20; *Monuments*, 245, n. 3. Ajoutons que les auteurs donnent aussi aux Ziyanides les titres *khalîfa* et *imâm*, qu'ils prirent certainement, puisque c'est à l'appui de leurs prétentions califiennes qu'on leur fabriqua une généalogie alide; mais ces deux titres semblent inusités dans le protocole épigraphique, qui prodigue, en revanche, les titres *sulṭân* et *malik*.

[1] Dans la dédicace de son livre à Mûsa II, p. 3 du texte, Yaḥyâ ibn Khaldûn l'appelle *a. al-mu'minîn*, titre que M. Bel a traduit avec raison par «commandeur des *musulmans*»; sur la confusion des deux titres chez Yaḥyâ, voir plus haut, p. 328, n. 4. La preuve qu'il s'agit d'une faute de copiste, c'est que dans le manuscrit que

On ne peut donc admettre que son fils ait hérité du titre *amîr al-mu'minîn,* et je ne vois rien, dans sa biographie, qui justifie la prise de ce titre. Durant son règne court et terne, de 791 à 795 (1389 à 1393), il ne cessa de reconnaître la suzeraineté des Mérinides et de leur payer un tribut annuel[1]. Or, le Mérinide régnant alors était Aḥmad Ier, que ses monnaies, on l'a vu plus haut, appellent *amîr al-muslimîn,* et il est inadmissible que le protégé d'un souverain portant ce titre ait prétendu lui-même à un titre supérieur.

En revanche, le règne long et prospère d'Abû Tâchfîn Ier, ses succès politiques et son goût éclairé pour les lettres et les arts[2] marquent l'apogée de la dynastie ziyanide, c'est-à-dire cette époque, appelée première restauration, comprise entre les deux sièges de Tlemcen par les Mérinides Yûsuf et ʿAlî, durant laquelle les Ziyanides osèrent lutter pour l'empire de l'Afrique du Nord. A peine sur le trône, Abû Tâchfîn Ier porte ses armes vers l'Est et menace Bougie et Constantine. En 723, il s'attaque au souverain de Tunis, Abû Bakr II, qui lui inflige une cruelle défaite. Dès lors, aucune année ne se passe sans une nouvelle campagne dans l'Est. En 724, c'est l'attaque de Bougie; en 725, le siège de Constan-

Bargès a utilisé, le titre même de l'ouvrage appelle Mûsa II *a. al-muslimîn;* voir son *Complément,* 212.

[1] Voir Ibn Khaldûn, *Berbères,* III, 488 suiv. Dans son panégyrique outré de ce prince, Tanasi se garde bien de signaler ce fait.

[2] Sur ses monuments, voir plus haut, p. 329, n. 3.

tine et l'occupation temporaire de Tunis; en 726, l'attaque de Constantine, le siège de Bougie et la construction du fort de Temzezdekt, aux portes de cette ville; en 727, la défaite des troupes de Tunis près de Temzezdekt; en 728, une nouvelle attaque de Constantine[1]; en 729 enfin, Abû Tâchfîn bat Abû Bakr et entre à Tunis. On remarquera que le prétexte de cette dernière campagne était de donner le trône de Tunis à un prétendant hafside[2]. Ainsi à cette époque, Abû Tâchfîn prétendait choisir lui-même le souverain hafside et pouvait écraser le calife régnant Abû Bakr, réduit dès lors à implorer le secours du Mérinide ʿUthmân II, puis de son fils ʿAlî[3]. A celui-ci, enfin, qui invitait Abû Tâchfîn à cesser les hostilités, le Ziyanide osait répondre insolemment et provoquer la campagne des alliés qui devait aboutir à la chute de Tlemcen et à la mort d'Abû Tâchfîn[4].

Puisqu'il faut attribuer les monnaies du type 2 à l'un des Abû Tâchfîn, s'il existe un moment, dans la vie de ces deux princes, où le titre *amîr al-mu'minîn*

[1] Voir IBN KHALDÛN, *Berbères*, II, 454, 460 suiv.; III, 403 suiv.; IV, 208 suiv.; Yaḥyâ ibn Khaldûn, 135 (181) suiv.; Tanasi, 50 suiv.; BARGÈS, *Complément*, 70; MERCIER *Histoire de l'Afrique*, II, 268, 273 suiv.

[2] Voir IBN KHALDÛN, *Berbères*, II, 471 suiv.; III, 407; IV, 208 suiv.; Yaḥyâ ibn Khaldûn, 139 (186) suiv.; Tanasi, 51; Zarkachi, 55 (100); Slâwi, II, 56; MERCIER, *Histoire de l'Afrique*, II, 276.

[3] Sur ces événements, voir plus haut, p. 301 suiv.

[4] Voir IBN KHALDÛN, *Berbères*, II, 472 suiv.; III, 407 suiv.; IV, 209, 219 suiv.; Yaḥyâ ibn Khaldûn, 139 (187) suiv.; Tanasi, 52; Zarkachi, 59 (108) suiv.; Slâwi, II, 60; BARGÈS, *Complément*, 71.

IMPRIMERIE NATIONALE.

se justifie par l'histoire politique, c'est cette époque, autour de l'année 730, où Abû Tâchfîn Ier menaçait à la fois le califat hafside et l'empire grandissant des Mérinides. Puisque le seul document officiel qui donne à Abû Tâchfîn Ier le titre *amîr al-muslimîn*, l'inscription du minaret d'Alger, est daté de 723, il n'infirme en aucune façon l'hypothèse qu'Abû Tâchfîn aurait usurpé le titre *amîr al-mu'minîn* à la suite de ses victoires ultérieures, disons après la prise de Tunis et la fuite d'Abû Bakr, l'*amîr al-mu'minîn*. En deux mots, la monnaie du type 1, au titre *amîr al-muslimîn*, serait antérieure à ces événements [1], comme l'inscription d'Alger, tandis que les monnaies du type 2, au titre *amîr al-mu'minîn*, en seraient comme la consécration officielle [2].

Dès lors, qui sait si l'alliance du Hafside Abû Bakr avec le Mérinide ʿAlî et leur lutte acharnée contre Abû Tâchfîn n'eut pas aussi pour but de lui reprendre un titre qu'il avait usurpé? Et qui sait si cette usurpation d'Abû Tâchfîn ne tourna pas la tête au Mérinide ʿAlî et ne lui donna pas l'idée, quand il eut envahi, lui aussi, la Tunisie, d'usurper ce titre, objet de tant de convoitises qu'il devait causer sa

[1] Il semble plus naturel d'attribuer cette monnaie aux premières années du règne d'Abû Tâchfîn Ier qu'au règne si court et si effacé d'Abû Tâchfîn II, en pleine décadence de la dynastie ziyanide.

[2] Dans ses *Chronicles of the Pathân Kings of Dehli*, 73 et *passim*, Thomas a montré l'intérêt politique qui poussait les souverains à répandre leurs titres, avec des allusions à leurs victoires, par la voie des monnaies, qui étaient alors le moyen d'information le plus sûr et le plus rapide.

propre ruine, en provoquant l'usurpation de son fils Fâris, pris à son tour du vertige califien?

Si cette solution d'un problème jusqu'ici négligé n'est qu'une hypothèse, elle a du moins l'avantage, en reliant l'usurpation supposée d'Abû Tâchfîn Ier à l'usurpation certaine de Fâris, de projeter un rayon de lumière sur les rouages secrets de cette éternelle politique africaine, à propos de laquelle on pourrait dire, en lui ajustant un mot célèbre du premier Empire, qu'en Afrique mineure, tout marabout porte en sa besace un bâton de calife[1].

[1] La comparaison est vraie à la lettre. Sur l'insigne du bâton chez les musulmans, voir BECKER, *Die Kanzel im Kultus des alten Islams*, dans *Orientalische Studien*, tir. à part, 2, 6 suiv.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 8 MARS 1907.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. BARBIER DE MEYNARD.

Étaient présents :

MM. SENART, *vice-président;* AYMONIER, ALLOTTE DE LA FUŸE, BONIFACY, BOURDAIS, BOUVAT, CABATON, CARRA DE VAUX, DE CHARENCEY, DECOURDEMANCHE, DUSSAUD, Rubens DUVAL, FARJENEL, FEVRET, FINOT, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, HALÉVY, LEROUX, Sylvain LÉVI, Isidore LÉVY, MEILLET, SCHWAB, VINSON, *membres;* CHAVANNES, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 8 février est lu et adopté.

M. LE PRÉSIDENT a le regret d'informer la Société que trois de ses membres lui ont été enlevés par la mort dans le courant du mois dernier. Ce sont : MM. LEVÉ, MOTILINSKY et PERRUCHON. Ces deux derniers faisaient partie du Conseil; MM. DUSSAUD et THUREAU-DANGIN sont proposés pour les remplacer; leur nomination sera soumise à la ratification de l'assemblée générale.

Est élu membre de la Société :

M. DESPARMET, professeur au lycée d'Alger, présenté par par MM. Barbier de Meynard et Basset.

Lecture est donnée d'une lettre par laquelle M. GUIMET demande une subvention pour la publication d'un ouvrage du capitaine WEILL sur la deuxième et la troisième dynasties égyptiennes; cette lettre est renvoyée à la Commission des fonds. La Commission du Journal sera d'autre part

appelée à statuer sur une demande de la Société orientale des États-Unis qui réclame un certain nombre de numéros du *Journal asiatique*.

M. DE CHARENCEY présente à la Société une brochure intitulée : *Sur les idiomes de la famille Chichimèque.*

M. Sylvain LÉVI continue sa communication sur les sources du *Divyāvadāna*. Il signale d'abord les résultats obtenus parallèlement par M. Huber, et qui ne font que corroborer les faits désormais établis. Il étudie ensuite les contes du cycle d'Açoka, qu'il rattache au couvent du Naṭabhaṭa-Vihāra de Mathurā, et dont il a retrouvé, outre les versions chinoises déjà connues, une autre version incorporée dans le *Saṃyuktāgama*. Il passe ensuite au *Çārdūlakarṇāvadāna*, dont il existe deux versions datées du IIIe siècle, et qui se trouve ainsi fournir un document précieux pour l'histoire de la langue sanscrite et aussi de la science brahmanique, dont cet avadāna présente un résumé.

M. DE CHARENCEY signale des affinités entre l'ancien géorgien et l'ancien susien.

Le SECRÉTAIRE donne lecture du rapport de la Commission de la Bibliothèque. Conformément au vœu exprimé dans ce rapport, il est décidé qu'une Commission permanente sera constituée pour l'achat des livres; elle se composera de cinq membres et des membres du Bureau.

M. LE PRÉSIDENT annonce que le Journal sera dorénavant tiré à 700 exemplaires, au lieu de 600.

M. HALÉVY demande la parole pour une communication dont voici le résumé :

« L'idéogramme de l'année en « sumérien » s'écrit MV ; son correspondant assyrien est *šattu* pour *šantu*, mot sémitique général. L'absence de conformité phonétique entre les deux expressions, qui pendant longtemps m'a causé beaucoup d'embarras, ne m'est devenue explicable que depuis

quelques jours. J'ai appris, par les textes, qu'en Babylonie chaque année avait un nom particulier qui était fixé d'avance par un ordre du gouvernement central. C'est à cet usage qu'est dû l'idéogramme précité, car MV signifie «nom, appellation». Le même usage se constate aussi chez les Juifs, où le commencement de l'année était officiellement annoncé avant le mois de Nisan, aux approches de l'équinoxe du printemps. A l'époque biblique, les fêtes annuelles sont déjà désignées par l'expression *miqrâ* (מִקְרָא) et plus complètement *miqrâ qôdeš* «appellation sacrée»; elle répond aux idéogrammes MV AN qui ont la même signification. Antérieurement à l'unification de la Babylonie sous Sargon I[er], l'emploi de l'idéogramme MV ne se constate point dans les tablettes datées.»

La séance est levée à 6 heures moins dix.

COMMISSION DE LA BIBLIOTHÈQUE.

(Procès-verbal de la séance du 25 février 1907.)

La Commission s'est réunie à 5 heures sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents : MM. Senart, Finot, Cabaton, Schwab, Macler, Bouvat, Fevret, Chavannes.

M. Fevret lit le projet de réorganisation de la Bibliothèque tel qu'il a été rédigé par lui de concert avec MM. Bouvat et Cabaton. Ce projet est adopté avec les modifications suivantes :

Deux catalogues seront dressés, l'un par ordre alphabétique de noms d'auteurs sur fiches de grand format, l'autre par ordre de matières sur fiches de plus petit format. Des casiers à tringles, analogues à ceux qui sont en usage à l'École des Langues orientales seront installés dans la salle des séances près d'une des fenêtres, et le catalogue par noms

d'auteurs y sera rangé de manière à pouvoir être aisément consulté par les membres de la Société.

A propos des périodiques et collections, M. Finot demande qu'on en fasse le récolement complet; quand les résultats de ce récolement auront été consignés par écrit, on s'occupera de combler les lacunes qui auront été ainsi révélées, et de rétablir les services qui, pour une raison ou pour une autre, ont été interrompus.

Les sectionnements actuellement en usage pour le classement des volumes sont supprimés. Il n'y aura plus dorénavant que deux sections : 1° ouvrages non périodiques; 2° périodiques et collections en cours. Les volumes seront rangés en séries d'après leurs dimensions en hauteur : in-folio, in-4°, in-8°. Dans chaque série, les volumes recevront une numérotation continue. Ceux qui font déjà partie de la bibliothèque garderont leur ordre actuel; ceux qui entreront ensuite seront rangés et numérotés dans l'ordre de leur arrivée.

Sur la proposition de M. Schwab, il est décidé que la cote de chaque volume sera inscrite à l'intérieur du livre, en même temps que sur l'étiquette collée au dos.

Pour les brochures, la Commission se prononce en faveur du rangement dans des boîtes en carton, tel qu'il est pratiqué à l'École des Langues orientales.

Sur la proposition de M. Chavannes, il est décidé que le registre des prêts sera complété par un répertoire alphabétique des noms des emprunteurs avec renvoi au folio du registre où sont inscrits leurs emprunts. M. Finot demande qu'il y ait également un répertoire alphabétique des volumes empruntés, afin qu'on puisse trouver immédiatement le détenteur d'un volume manquant. Il serait bon que ces deux répertoires fussent établis sur fiches.

Sur la proposition de M. Finot, la Commission invite le Bibliothécaire à faire chaque année l'appel de tous les

volumes prêtés; à la réquisition du Bibliothécaire, les emprunteurs devront rapporter les livres qu'ils détiennent, et, s'ils désirent les conserver encore, ils devront les faire inscrire à nouveau sur le registre des prêts.

Sur la proposition de M. Chavannes, il est décidé qu'on demandera au Conseil la nomination d'une commission permanente de la Bibliothèque; cette commission, qui comprendra un représentant de chacune des branches de l'orientalisme, aura pour mission de désigner les livres qu'il faut acheter et les abonnements qu'il faut contracter; la Société allouera chaque année une certaine somme pour les achats de livres et abonnements.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par les Auteurs :

Eilhard Wiedemann. *Zur Physik bei den Arabern.* — Halle, s. d.; in-12.

— *Über arabische Auszüge aus der Schrift des Archimedes über die schwimmenden Körper.* — Erlangen, 1906; in-8°.

— *Zu der Astronomie bei den Arabern.* — Erlangen, 1906; in-8°.

— *Ibn al Haitham, ein arabischer Gelehrter.* — Leipzig, 1906; in-8° (Extraits).

Comte H. de Charencey. *Sur les idiomes de la famille Chichimèque.* — S. l. n.d; in-8° (Extrait).

Arnold van Gennep. *Un système nègre de classification, sa portée linguistique.* — Paris, s. d.; in 8° (Extrait).

Par les Éditeurs :

Le Muséon, VII, 4. — Louvain, 1906; in-8°.

Revue critique, 49e année, nos 5-9. — Paris, 1906; in-8°.

Polybiblion, février 1907. — Paris, 1907; in-8°.

Zeitschrift für hebräische Bibliographie, X, 6. — Frankfurt a. M., 1906; in-8°.

The Korea Review, VI, 12. — Séoul, 1906; in-8°.

Pierre ARMINJON. *L'Enseignement, la doctrine et la vie dans les Universités musulmanes d'Égypte.* — Paris, 1907; in-8°.

Raoul DE LA GRASSERIE. *Particularités linguistiques des noms subjectifs.* — Paris, 1906; in-8°.

Général L. DE BEYLIÉ. *L'Architecture hindoue en Extrême-Orient.* — Paris, 1907; in-4°.

Otto WEBER. *Die Literatur der Babylonier und Assyrer.* — Leipzig, 1907; in-8°.

Hermann MÖLLER. *Semitisch und Indogermanisch.* I, Konsonanten. — Kopenhagen, 1907; in-8°.

J. W. REDHOUSE. *El-Khazreji's History of the Resûlî Dynasty of Yemen* (Translation, I). — Leyden, 1906; in-8°.

H. V. HILPRECHT. *The Babylonian Expedition...* Series A: *Cuneiform Texts*, XX, 1. — Philadelphia, 1906; in-4°.

Anthropos, II, 1. — Salzburg, 1907; in-8°.

The Indian Antiquary, 446-447. — Bombay, 1906; in-4°.

Revue archéologique, nov.-déc. 1906. — Paris, 1906; in-4°.

PAR LA SOCIÉTÉ :

Journal asiatique, nov.-déc. 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, XV, 5-10; III, 7-8. — Roma, 1906; in-4°.

Mémoires présentés à l'Institut égyptien, V, 1. — Le Caire, 1906; in-4°.

Bulletin de littérature ecclésiastique, janvier-février 1907. — Paris, 1907; in-8°.

American Journal of Philology, XXVII, 4. — *Proceedings*, vol. XXXVI. — Baltimore, 1906; in-8°.

Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, n° 46. — Singapore, 1906; in-8°.

O Oriente Portuguez, III, 10-12. — Nova Goa, 1906; in-8°.

The Geographical Journal, February-March 1907. — London, 1907; in-8°.

Comité de conservation des monuments de l'art arabe, fasc. 22. — Le Caire, 1906; in-8°.

Ateneo, enero 1907. — Madrid, 1907; in-8°.

Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, novembre 1906. — Paris, 1906; in-8°.

American Journal of Archæology, X, 4. — Norwood, Mass., 1906; in-8°.

Bulletin de la Société de linguistique, n° 54. — Paris, 1906; in-8°.

S Bugge og Magnus Olsen. *Runerne paa en Solring fra Senjen.* — Kristiania, 1906; in-4°.

La Géographie, XV, 1. — Paris, 1907; in-8°.

Giornale della Società asiatica italiana, XIX, 1. — Firenze, 1906; in-8°.

Transactions of the Asiatic Society of Japan, XXXIV, 2. — Tokyo, 1906; in-8°.

Par le Ministère de l'Instruction publique
et des Beaux-arts :

Archives marocaines, t. VIII. — Paris, 1906; in-8°.

Journal des savants, février 1907. — Paris, 1907; in-4°.

Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, V, 1. — Le Caire, 1906; in-4°.

A. Guérinot. *Essai de bibliographie jaina.* — Paris, 1906; in-8°.

Revue de l'histoire des religions, 161-162. — Paris, 1906; in-8°.

Bulletin de correspondance hellénique, XXX, 9-11; XXXI, 1-3. — Paris, 1906; in-8°.

Par le British Museum :

J. F. Blumhardt. *Catalogue of the Marathi, Gujarati,*

Bengali . . . . Manuscrits in the Library of the British Museum. — London, 1905; in-4°.

Par la « Biblioteca nazionale centrale » de Florence :

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, num. 74. — Firenze, 1907; in-8°.

Par l'Université Saint-Joseph, à Beyrouth :

Al-Machriq, X, 3-4. — Beyrouth, 1907; in-8°.

Annexe au procès-verbal.

(Séance du 8 mars 1907.)

M. Jules Perruchon est mort à Paris le 25 février dernier, à l'âge de 53 ans. La Société asiatique perd en lui un de ses collègues les plus actifs et les plus sympathiques. Au milieu de ses occupations absorbantes comme receveur des Postes et Télégraphes, Jules Perruchon cultivait avec un zèle inlassable les études éthiopiennes, qui ont si peu de représentants dans notre pays. Son édition des *Chroniques de Zarëa Ya'ëqob et de Ba'ëda-Mâryâm*, dans l'original guëëz, accompagné d'une traduction française, lui a valu, outre le titre d'élève diplômé de l'École pratique des Hautes Études, une place honorable parmi les éthiopisants de l'Europe. Quelque temps après, il a publié dans le *Journal asiatique*, la *Vie de Lalibala*, curieux récit légendaire qui a donné lieu à une profonde discussion sur la dynastie des Zaguë et sur la valeur générale des listes des rois d'Axum. Pendant plusieurs années, il publia dans la *Revue sémitique* une longue série de précieuses contributions à l'histoire et au folklore de l'Abyssinie. Sa carrière fut couronnée par l'édition de l'ouvrage allégorique considérable intitulé *Les Mystères du ciel*

et de la terre, publié dans la collection de M[gr] Graffin. Malheureusement, les dernières feuilles de cette publication n'ont pu être corrigées par lui-même, par suite de l'affaiblissement de sa vue. Mais il n'avait jamais perdu l'espoir de reprendre ses études de prédilection après cette interruption, qu'il croyait passagère. Le sort en a décidé autrement. Par la disparition de Jules Perruchon, les études éthiopiennes en France sont douloureusement frappées, mais sa mémoire restera vivante comme celle d'un des pionniers les plus désintéressés de la science.

J. Halévy.

SÉANCE DU 12 AVRIL 1907.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. Senart, *vice-président;* Allotte de la Fuÿe, Basmadjian, Bourdais, Bouvat, Cabaton, de Charencey, Dussaud, R. Duval, Faïtlovitch, Fevret, Fossey, Gaudefroy-Demombynes, Graffin, Halévy, C. Huart, Ismaël Hamet, Sylvain Lévi, Lunet de Lajonquière, Macler, Mayer-Lambert, Meillet, Mondon-Vidailhet, Schwab, Thureau-Dangin, *membres;* Finot, faisant fonction de *secrétaire* en l'absence de M. Chavannes.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.
Est élu membre de la Société :

M. Hans von Mžik, de la Bibliothèque impériale de Vienne, présenté par MM. Chavannes et Senart.

M. le Président annonce que le scrutin pour l'élection de la Commission permanente de la Bibliothèque aura lieu à la prochaine séance.

M. Meillet examine l'étymologie du nom de dieu, sanskrit

Mitra, iranien *Miθra*. Ce nom est identique au thème indo-iranien du nom commun skr. *mitra*, zd. *miθra*, qui signifie «contrat». Le dieu *Mitra* n'est donc autre que le Contrat divinisé, tout comme skr. *Dyauḥ* et gr. *Ζεύς* sont le Ciel divinisé. Ce dieu, ayant pour rôle de veiller à l'observation des contrats, voit tout; or le soleil est un œil qui voit tout : de là les rapports entre le soleil et le *Miθra* iranien. Le Véda et l'Avesta ne présentent pas de traits qui obligent à chercher dans Mitra un phénomène naturel quelconque.

MM. Halévy, Allotte de la Fuÿe et Huart présentent quelques observations.

M. de Charencey signale les analogies que présentent le géorgien et l'ancienne langue susienne dans la manière d'exprimer le pronom de la première personne du singulier. Ces deux idiomes emploient tantôt la voyelle *u* (susien) ou la semi-voyelle *w* (géorgien), tantôt la labiale *m* : *me*, «moi» (géorgien), *mi*, «mien» (susien). Ce rapprochement tire une certaine importance du fait qu'il n'est pas isolé et s'ajoute à bon nombre d'autres.

M. Halévy explique une amulette éthiopienne d'où il résulte que le nom de saint Susenios, en grec *Sisinnios*, préserve les nouveau-nés des attaques mortelles du démon femelle *Werzelia*. Chez les Manichéens, *Sisinnios* est l'adversaire de *Melintia* ou *Smintia*. Les Juifs ont aussi leur part dans ce travail de syncrétisme légendaire : chez eux l'amulette porte les noms de trois anges : *Sini*, *Sinsini* et *Samangloph*; les deux premiers sont tirés de *Sisinnios*; dans le troisième, l'élément *Saman* est abrégé de *Smintia*; la syllabe *gloph*, qui est un verbe signifiant «grave, inscris!», est une addition due à l'erreur d'un scribe ignorant. A cette occasion, M. Halévy retrace l'histoire de la Lamia babylonienne *Lubartu* et de la *Lilit* babylono-hébraïque, qui répond à la *Ghoule* des Arabes.

Dans une seconde communication, M. Halévy explique

par quelle évolution sémantique l'idéogramme MU = *nuhatimu* « boulanger » est arrivé à ce sens en partant de la signification primitive de « nom ». Dans le temple de Jérusalem, le fournisseur des provisions de bouche délivrait aux ayants droit des cachets portant le nom des diverses denrées, qui leur étaient remises par un autre fonctionnaire en échange de leurs bons. (Cf. Talmud de Jérusalem, traité *Šeqâlîm*, v, 1, 3.)

Le même usage existait certainement dans les temples babyloniens : d'où le titre de EN-MU « maître du nom », que portait le distributeur principal des provisions. Plus tard, l'idéogramme MU fut appliqué aux fournisseurs profanes et spécialement aux boulangers.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par les Auteurs :

Alizadè Faidh Allah. *Concordances du Coran* (en arabe). — Beyrouth, 1323; in-8°.

Dr. Tiryakian. *Karnamak-i Artakhchir-i Papakan* (traduction arménienne). — Paris, 1907; in-8°.

Émile Senart. *Une nouvelle inscription d'Asoka* (Extrait). — Paris, 1907; in-8°.

Gaudefroy-Demombynes. *Coutumes de mariage en Algérie* (Extrait). — Tours, 1907; in-8°.

Par les Éditeurs :

Revue critique, 41e année, nos 10-13. — Paris, 1907; in-8°.

Bessarione, fasc. 93. — Roma, 1906; in-8°.

René Dussaud. *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*. — Paris, 1907; in-8°.

Revue archéologique, janv.-fév. 1907. — Paris, 1907; in-8°.

Bulletin de littérature ecclésiastique, mars 1907. — Paris, 1907; in-8°.

PAR LA SOCIÉTÉ :

Journal asiatique, janv.-fév. 1907. — Paris, 1907; in-8°.

Dagh-Register Batavia, anno 1678. — Batavia, 1907; in-8°.

Transactions and Proceedings of the Japan Society, vol. VII, part II. — London, 1907; in-8°.

The Imperial and Asiatic Quarterly Review, April 1907. — London, 1907; in-8°.

Journal of the American Oriental Society, XXVII, 2. — New-Haven, 1907; in-8°.

Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, décembre 1906-janvier 1907. — Paris, 1906-1907; in-8°.

Mémoires de la Société de Linguistique, XIV, 4. — Paris, 1907; in-8°.

Ateneo, febrero 1907. — Madrid, 1907; gr. in-8°.

O Oriente Portuguez, janeiro-março 1907. — Nova Goa, 1907; in-8°.

Le Globe, XLVI, 1. — Genève, 1907; in-8°.

La Géographie, XV, 3. — Paris, 1907; in-8°.

Reale Accademia dei Lincei. — Rendiconti, XV, 11-12. — *Notizie...*, III, 9-10. — Roma, 1906; in-4° et in-8°.

PAR LE MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE
ET DES BEAUX-ARTS :

P. OLTRAMARE. *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, t. I. — Paris, 1907; in-8°.

Ch. RENEL. *Les Religions de la Gaule avant le christianisme.* — Paris, 1906; in-18.

Franz CUMONT. *Les Religions orientales dans le paganisme romain.* — Paris, 1907; in-18.

Conférences faites au Musée Guimet, t. XX. — Paris, s. d.; in-18.

Journal des savants, mars 1907. — Paris, 1907; in-4°.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires, XIII, 4. — Paris, 1906; in-8°.

Mission Pavie, Géographie et Voyages, II. — Paris, 1906; in-4°.

Cl. HUART. *Le Livre de la Création et de l'Histoire...* publié et traduit, IV, 1. — Paris, 1906; in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'ALGÉRIE :

S. Cid KAOUI. *Dictionnaire français tachelh'it et tamazir't.* — Paris, 1907; in-18.

Mouwatta Al-Imâm Al-Mahdî. — Alger, 1907; in-8°.

BELKACEM EL-HAFNAOUI BEN CHEIKH. *Biographies des savants musulmans de l'Algérie*, t. I. — Alger, 1907; in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT INDIEN :

Papers relating to Technical Education in India, 1886-1904. — Calcutta, 1906; in-folio.

Jhelum District Gazetteer, Supplement, 1905. — Lahore, 1905; in-folio.

Annual Administration Report of the Forest Department, Madras Presidency (1905-1906). — Calcutta, 1906; in-folio.

List of Sanskrit and Hindi Manuscripts purchased during the year 1905. — Allahabad, 1906; in-8°.

PAR LA « BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE » DE FLORENCE :

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, num. 75. — Indice, 1906. — Firenze, 1906-1907; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ D'UPSAL :

Sphinx, XI, 1. — Upsal, 1907; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH, À BEYROUTH :

Al-Machriq, X, 5. — Beyrouth, 1907; in-8°.

IMPRIMERIE NATIONALE.

BIBLIOGRAPHIE.

ÇrīRukmiṇīpariṇayam, YajñapatiVidyāvinodopādhikena çrīmadAṣṭadurgādhīçvareṇa çrīViçvanāthadevavarmmaṇā viracitaṃ prakāçitañ ca, çrīmadAṣṭadurgādhīçvaryyā çrīRādhāpriyāmahādevyā viracitayā Rādhāpriyāsamākhyayā vyākhyayā samudbhāsitam. — Calcutta, imprimé par Manmathanātha Ghosha, 1905.

Bon an, mal an, il s'écrit et s'imprime encore beaucoup de vers sanscrits dans l'Inde. Les pièces de circonstance, les compliments de la critique simplement élogieuse, accusés de réception et *testimonia*, prennent volontiers cette forme. De même il est peu d'éditions indigènes d'ouvrages anciens, où, soit au commencement, soit plus souvent à la fin, l'éditeur contemporain, s'il est vraiment un pandit, ne présente au public, dans des stances plus ou moins nombreuses, son œuvre et sa personne. Les productions originales de plus longue haleine ne sont pas rares non plus : presque chaque année voit éclore quelque poème ou drame taillés plus ou moins fidèlement sur les anciens patrons. Ce qui est plus rare, c'est de voir, comme ici, un membre de la grande aristocratie terrienne cultiver cette poésie et sa femme partager ses études et s'associer à ses travaux. L'auteur de ce *Rukmiṇīpariṇaya*, Viçvanātha Devavarman, est en effet le rāja actuellement régnant d'Athgarh, un des États tributaires d'Orissa comptant une population d'environ 30,000 âmes, et c'est sa femme, la rāṇī Rādhāpriyā, qui en a écrit le commentaire, auquel elle a donné son propre nom.

Ce commentaire suit le texte mot par mot, donnant pour chaque expression un équivalent, expliquant les composés, notant les termes peu usités, avec référence, s'il y a lieu, à Pāṇini, aux lexiques et aux traités de rhétorique et de métrique. Bien que purement verbal, le travail est soigné et fait honneur à la princesse. Quant au poème lui-même,

il célèbre à travers onze chants et en mètres variés, un thème bien connu de la légende épique, l'enlèvement de Rukmiṇī par Kriṣṇa. Ce thème, l'auteur ne pouvait guère le renouveler; mais il a su du moins nous épargner la peine de repasser par quelques-uns des lieux communs qui sont comme de style dans cette poésie : levers et couchers de soleil, descriptions de forêts, de montagnes, de fleuves, des saisons, etc. Il s'est appliqué de préférence aux côtés oratoires de son sujet, conseils de famille, pourparlers des rois, des chefs et des ministres, projets d'alliance et de guerre; il s'est complu surtout à exprimer la fervente et absolue dévotion de Rukmiṇī pour son divin ravisseur, à qui elle se sent prédestinée.

Dans sa préface, l'auteur souhaite que ses lecteurs trouvent à lire son œuvre autant de plaisir qu'il en a eu à l'écrire. Il entend sans doute par là, outre le plaisir qu'il a eu à satisfaire ses goûts d'écrivain et de sanscritiste, celui que, en fervent vishnouite qu'il est, il a éprouvé à glorifier son Dieu. Pour nous, qui ne pouvons être sensibles ici qu'à la virtuosité, nous reconnaîtrons volontiers que la sienne n'est pas médiocre. Le souffle poétique est faible; mais la langue est correcte, suffisamment riche, et, en général, maniée avec aisance. On trouve bien par ci, par là des expressions forcées, comme par exemple v, 18, où, pour dire qu'un homme est un océan de compassion, il se sert du composé bizarre *karuṇāvaruṇālaya*, parce que *Varuṇālaya*, « la demeure de Varuṇa », est un synonyme d'océan. Mais ces taches, généralement amenées par la recherche de l'assonance, sont relativement rares; dans l'ensemble, la diction n'est pas trop artificielle. Et, à vrai dire, ces qualités de facture sont à peu près tout ce qu'on peut demander à cette poésie, qui n'aura jamais que les mérites du pastiche. Être l'auteur d'un *mahākāvya* pose là-bas un homme auprès du public, même et surtout auprès du public qui ne le lira pas. Mais il est bien évident que ce n'est pas de ce côté qu'est l'avenir de la littérature ou des littératures de l'Inde; que celles-ci au contraire seront d'autant plus vivantes qu'elles s'affranchiront davantage des

vieilles formes et des vieilles formules inséparables de la vieille langue, plus tyranniques là-bas qu'ailleurs et qui imposent comme un poids mort à la pensée.

Au *Rukmiṇīpariṇaya* sont adjoints plusieurs autres petits poèmes en l'honneur de Caitanya, de Kṛṣṇa, de Kṛṣṇa et Rādhā; deux autres sont de courtes descriptions du pays d'Orissa et d'Athgarh, la patrie et la résidence de l'auteur. Tout à la fin vient une pièce plus longue, en 164 stances triṣṭubh, où un ami de l'auteur, Kavicandraçarman, a retracé la généalogie des rājas d'Athgarh[1]. Et c'est dans ce morceau, pourtant l'œuvre d'un homme habile, qu'on voit peut-être le mieux ce que le genre a d'incurablement artificiel. Cette généalogie, qui remonte jusqu'aux premières années du XIIIe siècle, serait un document très intéressant, si seulement l'auteur nous disait d'où elle vient et ce qu'elle vaut. Mais, de cela, il ne s'inquiète pas, parce que ses modèles ne s'inquiètent de rien de semblable. Ces modèles sont les *vaṃças* et les *praçastis* des inscriptions, qui de leur part, copiaient la phraséologie de la poésie courtoise et des vieilles épopées. Et il lui est interdit de sortir de là. Jusqu'au bout, chez lui, les chefs de ce petit État ont des allures de *cakravartin*. S'il nous donne des dates[2] et parfois le chiffre (mais non

[1] Athgarh, « les huit forts », est rendu en sanscrit par *Aṣṭadurga*; mais, par une de ces méchancetés dont cette poésie moderne est particulièrement coutumière et qui consiste à abuser de la synonymie jusque dans les noms propres, ce nom est souvent remplacé ici par *Vasudurga*, simplement parce que les dieux *Vasu* sont au nombre de huit, et que, dans les expressions numériques, *vasu* représente le chiffre huit.

[2] Ces dates, à l'exception d'une seule qui est de l'ère çaka, sont en années *Vilāyatī*, qui commencent en 592 ap. J.-C. L'auteur les appelle années des *Dillīpati*, « des maîtres de Delhi », parce que les années de cette ère usitée en Orissa correspondent pratiquement aux années *Fasali*, modification du calendrier musulman instituée probablement par Akbar et qui s'est répandue sous ses successeurs dans plusieurs régions de l'Inde.

l'évaluation) de certaines largesses royales, c'est parce que ses modèles déjà s'ingéniaient, à l'aide de synonymes, à construire des *padas* de vers avec des expressions numériques. Il ne sort du lieu commun, mais pour y retomber aussitôt dans le détail, que quand il arrive à la biographie du rāja actuellement régnant, qui remplit à elle seule les cent dernières stances. Il énumère alors ses fondations pieuses, ses visites et sa participation, signalées par de génereuses largesses, aux assemblées des pandits, d'où il a rapporté son surnom de Vidyāvinoda; ses nombreux pèlerinages surtout, faits en compagnie de la rāṇī Rādhāpriyā, mais le tout en des termes qui s'appliqueraient presque aussi bien à Yudhiṣṭhira ou à Arjuṇa. Le rāja a même fait célébrer, entre autres sacrifices, un Agniṣṭoma, qui lui valut son autre surnom de Yajñapati, et nous aimerions bien apprendre à cette occasion comment ces choses se passent à présent. Mais il faut nous contenter de savoir que le ciel fut vide ce jour-là, tous les dieux l'ayant déserté pour assister à la solennité. La fabrication de quelques composés nouveaux pour désigner un feu d'artifice ou un train de chemin de fer ne suffit pas à mettre les choses au point.

Ces observations, je tiens à le répéter, visent le genre plutôt que l'œuvre. Celle-ci, comme exercice de langue et de versification sanscrite et comme témoignage de piété vishnouite, est loin d'être banale; comme preuve que la culture de la vieille langue a toujours encore là-bas des patrons, elle est la bien venue.

A. Barth.

Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199), éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, t. III, fasc. ii. — Paris, Ernest Leroux, 1906, in-4°, texte, p. 545-640; traduction, p. 113-280.

L'édition de l'importante Chronique de Michel touche à sa fin; il ne reste plus à paraître que le dernier fascicule qui,

selon toute probabilité, verra le jour dans le courant de cette année.

Le second fascicule du tome III que nous venons de recevoir, comprend les livres XIII et suivants jusqu'au chapitre VII du livre XVII. Il embrasse une période de trois siècles, de 850 à 1150. La partie de cette période la plus développée est celle qui relate les luttes des Turcs, d'une part, et des Croisés, d'autre part, qui cherchaient à établir leur domination en Syrie et en Mésopotamie, au détriment de l'empire des Arabes et de l'empire des Grecs. Ce ne sont que conflits et combats sur lesquels nous possédons de nombreux documents tant orientaux qu'occidentaux; on ne trouvera donc ici rien de bien nouveau, d'autant plus que Barhébraeus a résumé dans ses deux Chroniques la compilation historique de Michel, et en a extrait littéralement des passages. La difficulté pour l'éditeur consistait à rétablir les dates exactes des événements et les formes défigurées des noms turcs et des noms francs. M. Chabot a rempli cette tâche ardue avec un grand soin, et les nombreuses notes, au-dessous de la traduction, quoique empruntées à des ouvrages de seconde main, fournissent au lecteur toutes les informations propres à l'éclairer.

A la fin du chapitre XI du livre XV (p. 201-203 de la traduction), on lit un récit intitulé *Histoire des Frères francs*. Nul doute que ce nom désigne ici les Templiers, comme le remarque M. Chabot[1]. On ne doit donc pas ajouter foi au *Thesaurus syriacus* de Payne Smith qui, sous le mot ܦܪܝܫܐ, cite un passage de la Chronique syriaque de Barhébraeus ainsi conçu : ܐܚ̈ܐ ܦܪ̈ܝܫܐ ܕܗ̈ܘܐ ܐܣܦܝܛܠܪ̈ܐ « les Frères consacrés à Dieu, les Hospitaliers », et conclut : « unde patet Hospitalarios esse, non, ut alii volunt, Templarios ». L'expression

[1] P. 201, col. 1, lire : « Le roi leur donna le *Temple* de Salomon (et non la *Maison* de Salomon). » C'est de ce don que leur vint le nom de *Templiers*.

ܕܘܝܐ, ar. داوية, a toujours signifié les Templiers et jamais les Hospitaliers. Le passage cité est donc erroné.

A cette époque, l'Église monophysite de la Syrie et de la Mésopotamie fut soustraite au joug des Grecs qui la tyrannisaient pour des questions de dogmes, et elle recouvra sa pleine indépendance. Michel remarque que les Francs ne se souciaient pas de ces questions; ils respectaient tous ceux qui adoraient la Croix, et leur clergé vivait en bonne intelligence avec le clergé jacobite. D'un autre côté, les Turcs musulmans n'étaient pas animés d'un zèle religieux très ardent; les Syriens, sous leur domination, n'étaient pas inquiétés pour leur foi. Dans cette Église, les dissensions trouvaient le champ libre pour se produire sans entrave de la part du pouvoir civil, et le patriarche d'Antioche n'était pas toujours obéi de ses évêques[1].

Les récits consignés dans la seconde colonne de Michel sont souvent insignifiants; ils relatent des phénomènes terrestres : tremblements de terre, incendies, monstres; ou des phénomènes célestes : comètes, manque de pluie, etc.[2].

Il y a peu à glaner pour la littérature syriaque. Michel reproduit dans ce fascicule : la préface de la Chronique

[1] On blâma le patriarche d'avoir déposé de son siège l'évêque Jean bar Andréas, parce que celui-ci ne l'avait pas reçu quand le patriarche parcourait son diocèse. « Chacun disait que ce n'était pas là une raison suffisante pour la déposition de celui qui avait commis cette faute, mais qu'il méritait un châtiment quelconque et une correction par le mépris et non par le bâton (trad. p. 236). » Les mots traduits « par le mépris et non par le bâton » sont singuliers; ils ne se trouvent pas dans le passage correspondant de la *Chron. eccl.* de Barhébraeus, I, 483. Je pense qu'il faut entendre : « il méritait une correction pour son mépris, mais non pas dans son bâton pastoral ». Sur le sens de ܡܘܪܢܝܬܐ « bâton pastoral », voir *Thesaurus syr.* de Payne Smith, col. 2209.

[2] Le mot ܒܘܫܚܐ pour « petite vérole », laissé en blanc dans la traduction, p. 251, col. 1, semble être du même genre que ܡܘܪܥܐ ܡܘܪܥܐ ou *ἱερὰ νόσος* qui désigne la lèpre dans la *Vie de Sévère*, éd. Kugener, p. 85, l. 5 (dans la *Patrologia orientalis*).

d'Ignatius de Mélitène qu'il avait utilisée précédemment à partir de Constantin et dont il continue à se servir; la Chronique de Lazare, neveu de Rabban David, relative au couvent de Sergisyeh et au couvent de Gâgai; les préfaces des Chroniques de Jean de Kaisoum et de Denys bar Ṣalibi; la réfutation que Denys bar Ṣalibi avait écrite contre Jean de Mardin qui prétendait, à propos de la prise d'Édesse, que les malheurs arrivaient indépendamment de la volonté de Dieu; les *Paroles d'exhortation* du même Denys à propos de la ruine d'Édesse. Le fascicule se termine par un chapitre sur l'*Histoire d'Édesse*, écrite par Basilius, évêque métropolitain de cette ville.

Nous adressons toutes nos félicitations à M. Chabot pour ce fascicule qui est digne de ses aînés. La traduction est littérale, comme il convient pour un livre historique qui doit être à la portée de ceux qui ne peuvent le lire dans le texte original[1].

R. D.

Sepher ha-Zohar (le Livre de la Splendeur), *doctrine ésotérique des Israélites*, traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes, par Jean de Pauly. Œuvre posthume entièrement revue, corrigée et complétée; publiée par les soins de Émile Lafuma-Giraud, I. — Paris, Leroux, 1906, a.-f. et 359 pages in-8°, avec deux planches.

Le siècle est aux grandes entreprises, et, dans le domaine de la philologie, la France a souvent pris de généreuses ini-

[1] Elle est parfois trop littérale et dépourvue de la précision française, par exemple, p. 229 : « après avoir rempli les yeux de tous ceux qui l'entouraient par des présents », c'est-à-dire : « après avoir satisfait par des présents l'avidité de ceux qui l'entouraient ». P. 180, col. 2 : « qui possédait la richesse méprisable des savants », lire : « possédant la richesse qui rend sots les sages ». Abbeloos et Lamy ont bien rendu le passage correspondant de la Chronique eccl. de Barhébraeus, I, 457 : *possidens divitias quae infatuant sapientes*.

tiatives. Voici qu'un curieux de mysticisme s'est attelé à la grosse besogne de traduire tout le *Zohar*. N'est-ce pas téméraire? Saluons la tentative de M. Lafuma, et souhaitons-lui d'aller jusqu'au bout, de mener son œuvre à bonne fin.

L'éditeur littéraire ne dissimule pas les difficultés de forme et de fond que comporte ce travail, pas plus qu'il ne conteste la modernité relative du texte. Dans la courte préface qui précède la traduction, il mentionne les critiques de l'oratorien Jean Morin contre l'attribution du *Zohar* à un rabbin du IIe siècle, de même qu'un autre livre cabbalistique plus récent, le *Séfer Raziel*, est ingénûment attribué à Adam. Pourtant, M. Lafuma semble voir à regret cette légende s'effondrer, et il laisse en suspens son avis sur la date de composition de ce commentaire du Pentateuque.

Il aurait pu déclarer nettement que le *Zohar* est né en Espagne. Comme le rappellent MM. Isaac Bloch et Émile Lévy, dans leur *Histoire de la littérature juive* (p. 376-379), l'auteur est Moïse ben Schemtob, de Léon, qui vécut à Guadalaxara, dans la deuxième moitié du XIIIe siècle. On en attribua longtemps aussi la paternité à Abraham Aboulafia, et, bien qu'il s'agît alors d'un nom fort postérieur au célèbre Tannaïte Simon ben Yoḥaï, on entoura ce livre de la plus profonde vénération.

C'est seulement au XVIIIe siècle qu'on éleva des doutes sur son ancienneté, et, de nos jours, on a démontré victorieusement qu'un ouvrage qui connaît les écrits de Gabirol et mêle des mots espagnols au texte araméen [1], ne peut pas remonter à l'époque des Tannaïtes. On a prétendu, il est vrai, que ce livre a recueilli et utilisé un grand nombre de documents et de Midraschim très anciens. C'est possible;

[1] Il joue sur le double sens de «synagogue» exprimé par אש נגה «feu brillant», littéralement *Esnoga*, mot corrompu de *synagoga*, que les Juifs du rite portugais-espagnol emploient encore en ce sens. Voir S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 274-284 et 490-494.

mais il serait étrange que, pendant plus de mille ans, ces documents aient passé inaperçus, ou du moins n'aient pas été mentionnés par les savants des diverses périodes. Déjà, du vivant de Moïse de Léon, cette antique origine fut contestée, et faillit tourner au désavantage de l'auteur. A ce sujet, voici le récit de Graetz :

« L'œuvre avait produit une profonde sensation parmi les cabbalistes; chacun d'eux voulait en avoir une copie. Moïse de Léon eut de la peine à satisfaire à toutes les demandes. Pour expliquer l'apparition subite de cette œuvre soi-disant rédigée par un ancien docteur, et dont cependant aucun écrit ne fait mention, on racontait que Naḥmani l'avait découverte en Palestine et envoyée en Catalogne, d'où un vent violent l'avait portée en Aragon et fait tomber entre les mains de Moïse de Léon. Ceux même qui hésitaient à en attribuer la paternité à Simon ben Yoḥaï, le considéraient comme un document de très grande valeur pour la connaissance de la doctrine secrète.

« Quand, après les massacres qui eurent lieu lors de la prise de sa ville natale, un rabbin, Isaac, vint de Saint-Jean-d'Acre en Espagne et y apprit tout ce qu'on racontait au sujet du *Zohar*, il fut étonné, lui Palestinien, de n'en avoir jamais entendu parler. Il fit part de ses doutes à Moïse de Léon. Celui-ci lui affirma par serment qu'il possédait dans sa demeure, à Avila, un ancien exemplaire de cet ouvrage écrit de la main de Simon ben Yoḥaï, et qu'il le lui montrerait; mais il mourut avant d'avoir pu réaliser sa promesse. Deux personnages respectables apprirent pourtant la vérité de la bouche de la femme et de la fille de Moïse de Léon. Elles leur déclarèrent que Moïse de Léon lui-même était l'auteur du *Zohar* et en avait fait de nombreuses copies pour gagner de l'argent. Malgré cette déclaration, le *Zohar* conserva son prestige et son autorité [1]. »

Donc, il n'y a plus de doute sur la date de cette compi-

[1] *Hist. des Juifs*, trad. Bloch, t. IV, p. 233-238.

lation, et s'il est vrai que l'auteur du présent volume a dit un mot de l'opinion formulée par Jean Morin sur la rédaction du *Zohar*, il ne nous parle pas des deux œuvres françaises parues de nos jours sur ce sujet : 1° *La Kabbale, ou philosophie religieuse des Hébreux*, par Adolphe Franck, dont la seconde édition (1889) a été revue et corrigée par Isr. Lévi; 2° *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, par S. Karppe (1901). Faisons crédit à notre traducteur jusqu'à la publication probable d'une introduction à son œuvre, pour le voir émettre son avis à ce sujet.

Or, la traduction a été faite avec conscience et grand soin par Jean de Pauly : on en a la preuve matérielle, visible, dans le souci qu'il a pris — pour être à la fois clair et littéral — d'écrire en italique les mots jugés nécessaires pour suppléer à la trop grande concision de la langue originelle, et faciliter l'intelligence du texte. De plus, cette traduction a été revisée et amendée par M. B... (dont nous ne voulons pas dévoiler l'anonymat), hébraïsant très compétent.

Toutefois, des questions préliminaires de détails, susceptibles plus ou moins de modifier le plan conçu, restent en suspens; le traducteur futur a-t-il, d'ores et déjà, fixé son choix lorsqu'il se trouvera en présence de deux rédactions parallèles ? Nous ne pouvons pas le savoir par l'état actuel de la publication, car le tome Ier, seul paru, s'arrête au folio 96 du texte, juste avant la section biblique *wayéra*, qui est la quatrième section de la *Genèse*. A cet endroit, l'édition de Mantoue publie le *Zohar* en deux colonnes, dont la deuxième est intitulée *Midrasch ha-nêélam* (commentaire secret).

Lequel des deux textes aura la priorité ? Ou bien les traduira-t-on tous, ainsi que les additions *Ra'ia mehemna* (berger fidèle) ? En ce cas, l'œuvre n'est pas près d'être achevée; il faut songer que la susdite édition du *Zohar* comporte, au tome Ier ou *Genèse*, 251 folios in-4°; au tome II, *Exode*, 269 folios; au tome III, *Lévitique*, *Nombres*, *Deutéronome*, 300 folios, total : 820 folios, et comme il a fallu un volume pour 96 folios, il faudra bien pour l'ensemble neuf volumes.

La longueur de la tâche n'effraie pas celui qui l'a assumée; il faut l'en féliciter; grâce à lui, on pourra pénétrer dans ce bois touffu d'ombre et de mystère. Le temps est déjà loin où un liturgiste juif conseillait la lecture du *Zohar* « même à ceux qui ne le comprennent pas ». Aujourd'hui, ce n'est plus admissible. Cependant, la version actuelle ne sera pas de sitôt populaire, en raison des conditions coûteuses d'impression, de son luxe surabondant, jusque dans le filigrane du papier ainsi disposé אמת « vérité [1] », tel que M. Lafuma s'est plu à le fabriquer.

Puisse-t-il avoir le même courage pour publier la suite, et puisse-t-il être secondé aussi largement que son œuvre le mérite!

Moïse Schwab.

Maḥmoûd ebné Yoûsouf Mèftâḥ ol-Molk, *Mèftâḥ, or-Romoûz*, Téhéran, 1320, impr. Aga Sèyyid Mortèẓâ. — *Kitâb Nâsikh or-Romoûz wè Rèmzé Maḥmoûdî*, 2[e] éd., Téhéran, 1319. — *Kèchf ol-Asrâr-é Nâçirî*, Téhéran, 1313, impr. de Mîrzâ Ḥabîb-oullâh, avec portrait lithographié, à la fin. — *Ta'lîm ol-Aṭfâl*, Téhéran, 1324. — *Mé'ârif*, journal lithographié bi-mensuel, 1316-1318, 72 numéros.

Mîrzâ Maḥmoûd est un homme vraiment habile; aussi est-ce à bon droit que le gouvernement de son pays lui a décerné le titre de *Mèftâḥ ol-Molk* (clef de l'Empire), par allusion à ses talents cryptographiques. Les archives du palais impérial de Téhéran contenaient un certain nombre de pièces de correspondance en écriture secrète qui avaient été saisis chez Mîrzâ Abou'l-Qâsim Qâïm-Mèqâm lors de son arrestation, mais qui n'avaient pu être déchiffrées faute de clefs. Feu Nâçir-oddîn Châh fit remettre ce dossier à Mîrzâ Maḥmoûd,

[1] Symbole cabbalistique du cachet de la Divinité.

qui devina et reconstitua les clefs de transposition, d'où le titre qui lui fut donné. Ce succès décida notre auteur à écrire les trois premiers ouvrages indiqués ci-dessus, et qui traitent de la cryptographie; parmi ceux-ci, les deux derniers ne nous arrêteront pas longtemps, ce sont des codes destinés à faciliter la correspondance chiffrée entre particuliers ou pour le service de l'État; le premier seul mérite une mention un peu plus détaillée.

Le *Mèftâḥ or-Romoûz* (la clef des chiffres), avant d'indiquer les méthodes usuelles dont on se sert pour arriver à lire les pièces de correspondance secrète, contient l'énumération, accompagnée de figures, de treize écritures conventionnelles usitées surtout dans les sciences occultes, la géomancie, l'alchimie, et qu'il est utile de comparer avec les modèles donnés dans l'ouvrage turc connu sous le nom de *Ghalaṭât* et qui porte le titre d'*ed-Dourèr el-mountakhèbè*, dû à la plume de Moḥammed Ḥafîd et imprimé à Constantinople en 1221 hég., ainsi qu'avec ceux de l'ouvrage attribué à Ibn-Waḥchiya et publié par Hammer sous le titre d'*Ancient Alphabets* (en y joignant la *Notice* que lui a consacrée Silvestre de Sacy).

Voici la liste de ces alphabets :

1° *Hindî* (indien); valeur numérique des lettres notée en chiffres indiens, dits arabes (*Ghalaṭât*, p. 357);

2° *Hindî* (les chiffres indiens placés au-dessus d'une ligne tracée horizontalement, ou à cheval sur cette ligne, ou munis d'une queue);

3° *Mochèdjdjèr* (en forme d'arbre), appelé aussi *sèrvèk* (petit cyprès); il est légèrement différent des deux qui sont donnés par le *Ghalaṭât*, p. 359; c'est cet alphabet que notre confrère M. Decourdemanche a comparé très heureusement avec l'alphabet ogamique (*Journ. as.*, IXe sér., t. XIV, p. 262 et suiv.);

4° *Bornâwî* (*Ghal.*, p. 338 : *berbâwî, berqâwî*); *berbâwî* est la bonne leçon, c'est censément l'écriture des *berbâ* ou

temples de l'ancienne Égypte (cf. *Fihrist*, p. 358, l. 27; S. de Sacy, *Notice*, p. 6);

5° *Yoûnânî* (grec ancien) et 6° *'ibrânî* (hébreu) n'ont aucun rapport avec ceux du *Ghalaṭât*, p. 344, lesquels sont effectivement grec et hébreu, avec des fioritures pour le second;

7° *Tîrqâl* (*Ghal.*, p. 352 : *ṭîrmâl*);

8° *El-aḥdjâr* (des pierres); c'est la première espèce du *Ghalaṭât*, p. 351, utilisée dans les livres de la science occulte dite *sîmiyâ* (Ibn Khaldoûn, *Proleg.*, éd. Boulaq, p. 420; trad. de Slane, t. III, p. 188; « fantasmagorie », *Matla' el-'oloûm*, Oude 1870, t. I, p. 316; Hammer, *apud* S. de Sacy, *Abdallatif*, p. 491);

9° *Chânâq* (*Ghal.*, p. 352 : *châbâq*) et *rîṭaḥ*, servant au même usage;

10° *Filaqṭîr* (*φυλακτήριον*) *bâbilî* (de Babylone), correspond comme nom à *malaqṭîr* (*Ghal.*, p. 353), mais en est différent comme forme; c'est ce mot, écrit *qalaftirios* dans *Ancient Alphabets*, que Silvestre de Sacy avait cru cacher le nom de Cléopâtre (*Notice*, p. 36);

11° *Ramalî* (de la géomancie) *moqaṭṭa'* (en signes isolés);

12° *Gâhi* (lisez *kâhinî* et cf. *Ghal.*, p. 346);

13° *Ḥamîmî*.

Vient ensuite l'énumération de 31 alphabets non accompagnés de figures, « parce que ce sont d'anciens alphabets devenus obsolètes par suite de la difficulté de leur transcription, et parce que l'auteur n'a pas sous les yeux leur véritable figure »; ceux qui correspondent à quelque chose de réel sont le syriaque, l'européen, le pehlevi, le grec, l'himyarite, le latin; les autres relèvent de l'occultisme : *ṭarzadjî*, le petit *filaqṭîr-é kâhinî* (*Ghal.*, p. 353), *çînî* « chinois » (*Ghal.*, p. 340), l'alphabet de Djâbir ben Ḥayyân, dans lequel est écrit le livre du *Râḥat* (il faut lire *raḥmat* « miséricorde », et comparer Berthelot-Houdas, *La chimie au moyen âge*, t. III, p. 163, ou *râîḥat*, *Fihrist* 356, 12), *armânéwî* (à rapprocher

d'*Armînès*, disciple d'Hermès, *Fihrist* 353, l. 12), *taḥlîl* « de l'analyse chimique » (cf. les alphabets de sublimation de l'arsenic et du soufre, *Ghal.*, p. 354), *mochèdjdjèr* de Dioscoride, grand et petit alphabet de la *sîmiyâ* (*Ghal.*, p. 356), *el-'oqoûl* « des raisons » (*Ghal.*, *ibid.*), *çâbî* « çabien » (*Ghal.*, p. 343), *dâoûdî* « de David » (*Ghal.*, p. 345; employé dans l'Inde, *Ancient Alphabets*, texte, p. 39), *isma'îlî* « d'Ismaël » (*Ghal.*, p. 341), *dja'farî* « de Dja'far » (*Ghal.*, p. 356), *el-asrâr* « des mystères » (*Ghal.*, p. 357), *çoulbânî* (*Ghal.*, p. 338), *ṭabî'î* « naturel » (*Ghal.*, p. 342), *nabaṭî* « nabatéen », alphabet du livre de Mâlâṭis et des talismans, de la sublimation de l'arsenic, etc., du livre des *nawâmîs* d'Hermès (de Platon, *Ghal.*, p. 354), du livre du *Sirr al-asrâr* (*Ghal.*, p. 355), *roûḥâni* « cabbalistique » (*rouḥâniyyât*, *Ghal.*, p. 355), *nîrendjât* « des incantations ».

Il est visible que si l'auteur n'a pas eu le *Ghalaṭât* sous les yeux (car alors certains dessins ne lui auraient pas manqué), il a puisé aux mêmes sources.

Le *Ta'lîm al-Aṭfâl* « l'instruction des enfants » est, comme l'indique son titre, un livre élémentaire d'instruction primaire. Il se divise en deux parties. La première, calligraphiée en *nèskh* par Moḥammed Çâdiq de Towéïsergân, renferme un abécédaire, une liste de noms d'animaux, les jours de la semaine, un formulaire élémentaire de prières; la seconde, calligraphiée en *nasta'lîq* par Ḥâdji Moḥammed Rizâï, *soltân ol-Kottâb*, *lechkèr-nuwîs* de Maḥallâtî, contient quelques historiettes morales, une pièce de vers composée à l'occasion de l'avènement de Mozhaffèr-oddîn Châh, des leçons de choses élémentaires et enfin l'indication d'un jeu inventé par l'auteur et qui s'appelle le « jeu des rois » *la'b ol-moloûk*, représentant le jeu de la guerre sur terre et sur mer; c'est une sorte de *halma*. Décidément Mîrzâ Maḥmoûd est doué d'un esprit bien ingénieux.

Le *Mé'ârif* a été l'organe de l'*Endjumén-é Mé'ârif* « conseil de l'instruction publique » chargé, sous l'inspiration de feu

Mozhaffèr-oddîn Châh, de créer en Perse des écoles donnant une instruction un peu moins élémentaire que celle des écoles de mosquées. Il est seulement à regretter que dans une sorte de feuilleton consacré à la biographie de personnages célèbres antérieurs à l'islamisme, on ait cru devoir débuter par celle du sage Âmoûn (Ammon), nom qui est proprement le surnom de Thîlokhès (Θεολόγος), un des élèves d'Idrîs, qui s'est manifesté en l'an 1694 après qu'Adam fut chassé du paradis terrestre, et continuer par celles de Çâbî, fils d'Idrîs, et d'Asqilînos (Ἀσκληπιάδης; cf. *Ancient Alphabets*, texte, p. 16); cette série, qui aurait pu continuer longtemps sans profit pour personne, s'arrête heureusement avec le quatrième numéro; elle est avantageusement remplacée par quelques leçons de choses accompagnées de figures.

Cl. Huart.

Le gérant :

Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1907.

SURNOMS ET SOBRIQUETS

DANS

LA LITTÉRATURE ARABE,

PAR

M. A.-C. BARBIER DE MEYNARD.

(SUITE[1].)

حُسام « le sabre tranchant ». Ce mot employé dans un *beït* du poète Hassân b. Thâbit serait resté attaché à son nom; telle est du moins l'opinion de certains biographes arabes. Cf. *Agh.*, t. III, p. 82; t. IV, 2 et suiv.; *Miz.*, p. 222; IBN KOT., p. 170. Voici le vers en question tiré d'une ode en l'honneur du Prophète :

فَسَوفَ يُجِيبُكُم عنهُ حُسامٌ   يَصُوغُ المُحْكَمَاتِ كَمَا يَشَاءُ

« Son sabre tranchant vous répondra bientôt de sa part, et vous dictera ses préceptes au gré de sa volonté. »

حَسَن *Hasan*, « lebeau ». D'après les traditions chiites, ce nom si répandu chez les Musulmans n'était

[1] Voir le numéro de mars-avril 1907, p. 173-244.

porté que par les élus, avant la venue de l'islam. Le Prophète l'aurait donné pour la première fois à son petit-fils Hasan, né d'Ali et de Fatmah. On trouve la même explication pour le nom *Hûseïn* qui n'est que le diminutif du précédent, *Tar. el-Khol.*, p. 72. Sans accepter littéralement cette assertion, on peut cependant alléguer en sa faveur que le nom propre حَسّان *Hassân* se rencontre seul et assez rarement dans la période anté-islamique et que les lexicographes le considèrent comme une forme فعال ou فعلان du rad. حسّ, dans le sens de « tueur, meurtrier ». Voir *Lis. ar.*, t. XVI, p. 273; Ibn Doreïd, p. 266.

حُسَيْل, diminutif de حِسْل « petit lézard d'Afrique ou nom du lézard lorsqu'il sort de l'œuf » (*Lis. ar.*, s. v.). On lit dans le *Khiz.*, t. IV, p. 74, sur le témoignage d'El-Akhfach, que ce surnom désignait un poète de la *Djâhelyeh* : *Hûseïl* b. Ourfoutah ابن عرفطة. Mais ce personnage est peu connu et son nom même a été contesté. Un autre auteur prétend que c'est simplement un *tas'hif*, une fausse leçon, et qu'il faut lire حسين *Hûseïn* au lieu de *Hûseïl*. D'ailleurs tous ces renseignements sont suspects et on n'en trouve pas trace dans les principaux dictionnaires indigènes.

حُطَيْئة *Hoteyah*. Surnom bien connu d'un des meilleurs poètes des premières années de l'hégire, Djerwâl b. Aws el-Hoteyah, ainsi nommé parce qu'il était petit et trapu; il excellait dans tous les genres

de poésie, mais enclin au dénigrement et à l'envie, il se rendit odieux par la violence de ses satires. On doit une judicieuse appréciation de son talent et de son rang parmi les anciens poètes arabes, à M. Goldziher qui a recueilli tout ce qui reste du diwân d'El-Hoteyah; voir les tomes 46 et 47 de la *Z.D.M.G;* consulter aussi *Agh.*, t. II, p. 43; Ibn Kot., p. 180-187; Nawawi, p. 766. La seconde étymologie du nom, proposée par l'*Agh.* et qui repose sur un sens particulier du verbe حطا, est obscène et ridicule; celle du *Khiz.*, t. I, p. 409, qui rapproche le nom *Hoteyah* de حطء الرجل parce que le poète était pied bot, ne paraît guère plus acceptable.

حمّادون « les Hammâd ». Trois littérateurs portant le nom de *Hammâd* vivaient à Koufah au IIe siècle de l'hégire et étaient liés d'une étroite amitié. Ibn Kot. nous les fait connaître : Hammâd ʿAdjred عجرد, fils d'Omar, poète et *mûderris* estimé; Hammâd le rhapsode et Hammâd b. Zibrikân le grammairien. Tous les trois aussi étaient libres penseurs et suspects (bien à tort) de manichéisme. C'étaient probablement trois membres de la docte association des frères de la pureté, *Ikhwân eç-Çafa*, dont M. Dieterici nous a fait connaître les travaux encyclopédiques.

حمار « l'âne ». Un des surnoms de Merwân II, le dernier des khalifes Omeyyades. On donne deux explications de ce surnom. La première et la plus

répandue est qu'on caractérise ainsi la persévérance et la vigueur dont il fit preuve dans ses expéditions contre les Kharidjites. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, dans la littérature sémitique, l'âne, sans être l'animal *pulcher et fortissimus* qu'on célébrait au moyen âge chrétien dans la Messe des fous, a toujours été considéré en Orient comme un type de courageuse opiniâtreté et de force, témoin le proverbe répandu MEÏDANI, اصبر من حمار فى الحروب (t. I, p. 359 et 365). Dans ce cas, le sobriquet sous lequel Merwân est connu serait presque un titre honorifique. La seconde explication mérite à peine d'être signalée : dans l'ancienne phraséologie des Arabes le mot حمار désignait le commencement d'un siècle ou, pour mieux dire, une ère nouvelle : ce qui d'ailleurs ne serait exact pour Merwân qu'à la chute de la dynastie Omeyyade, c'est-à-dire en l'année 132 H. (749 de J.-C.). Voir *Tar. el-Khol.*, p. 99; cf. ci-dessus : الجعدى.

حنّان « le gémisseur ». Surnom de Ḳaïs el-Djouhani qu'il doit au vers suivant :

حَنَنْتُ عَلى عَدِيٍّ يَوْمَ وَلّوا   لَعَمْرُكَ ما حَنَنْتُ عَلى نَسِيبِ

« Je gémis sur le départ des (Benou) 'Adi, comme, je le jure, je déplore le départ de ma propre famille. »

Miz., p. 222, qui cite ce *beït*, ne donne aucun autre renseignement sur le poète *El-Hannân*.

حَوْفَزان, litt. « frappé dans le dos ». Ainsi fut

surnommé El-Hârith b. Cherîk de la tribu de Bekr b. Wâïl. Ce Bédouin, qui s'était distingué à la journée de Dzou-Ḳâr (611 de J.-C.), en se battant contre les Persans et les tribus arabes qui soutenaient leur cause, fut frappé par derrière, حفز, d'un coup de lance à la bataille de Djodoud : il mourut de cette blessure, mais plusieurs années après. Voir *Agh.*, t. XII, 152 et *passim*; C. DE P., *Essai*, t. II, 182 et 595; *Kechf*, fol. 13 v°. Le surnom de ce personnage est rappelé dans un *beït* dont l'auteur est Djerîr :

وَنَحْنُ حَفَزْنَا ٱلْحَوْفَزانَ بِطَعْنَةٍ
سَقَتْهُ نَجِيعًا مِن دَمِ ٱلْجَوْفِ أَشْكَلا

« C'est nous qui avons frappé *Haufazân* d'un coup de lance qui fit jaillir de son corps un flux de sang mêlé d'écume. »

Voir C. DE P., *Essai*, t. II, p. 595; *Biog. Dict.*, t. II, p. 334; MEÏD., *Proverbes*, p. 334, section des *Journées des Arabes*.

حَيْدَرَةٌ « le lionceau ». Un des surnoms d'Ali, fils d'Abou Ṭalib. Sa mère Faṭimah, petite-fille d'*El-Ased*, lui donna ce surnom en le mettant au monde. ʿAli était fier d'être appelé *Haïdarah* et se servait de son surnom comme d'un cri de ralliement (*Kechf*, fol. 13 v°). Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos que les Persans, encore de nos jours, appellent ʿAli « le lion de Dieu » *chir-é-khodâ*. — D'après le *Tadj*, s. v., un traditionniste, Isʿhaḳ b. Ibrahîm b. Nomeïr, portait aussi le surnom de *Haïdarah*.

خاسر « le perdant ». Le poète Abou ʿAmr Salm *el-Khâsir* avait reçu ce sobriquet parce qu'il fit un marché de dupe en échangeant une belle copie du Ḳorân contre le Diwân d'Imrou'l-Ḳaïs ou d'El-ʿAcha, mais plus vraisemblablement parce qu'il dissipa l'héritage paternel en folles prodigalités (*Tadj*, s. v.; Ibn Khall., t. I, p. 12 du texte arabe).

خاقان *Khâkân*, « souverain, empereur, chez les Persans et les Turcs ». Surnom d'Abou Sehl Yahya b. ʿAbd Allah el-Merwazi qui fournit plusieurs traditions à Boukhari (*Kechf*, fol. 14 r°).

خُبْزاروزى *Khoubzarouzzi*. Abou'l-Ḳasim Nasr, ainsi surnommé, était artisan et poète populaire à Basrah, à peu près comme notre Reboul en Provence. Doué d'une facilité surprenante de versificateur, il composait des *ghazels* et des *kaçideh* qui faisaient l'admiration de ses contemporains, tout en continuant son métier de pâtissier-boulanger. Sa boutique était le rendez-vous de tous les beaux esprits de Basrah. Il vivait dans la première moitié du IVe siècle de l'hégire. Quant au mot *khoubzarrouz*, qui désigne une sorte de gâteau de riz, il est formé de l'arabe *khoubz* « pain » et du persan *oroz* « riz ». Ṭâlebi a donné une notice de ce poète dans la *Yetimet*, éd. de Damas, t. II, p. 132; voir aussi Ibn Khall., t. III, p. 530.

خَتَن « le gendre ». Abou ʿAbd Allah Moham-

med b. el-Hasan, docteur chaféyite, mort en 386 de l'hégire (996 de J.-C.), auteur d'un commentaire estimé sur le *Talkhîs* d'Ibn el-Ḳâss; il est généralement connu sous le surnom de *Khatan*, parce qu'il était le gendre d'Abou Bekr el-Ism'aïli, l'un des principaux jurisconsultes du rite de Chafey (mort en 371 H. = 981-982 de J.-C.).

خُدَيْنَة « le dameret ». Sa'ïd b. 'Abd el-'Azîz, arrière-petit-fils d'Abou'l 'Assi b. Omeyyah, avait été envoyé par Maslemah, fils d'Abd el-Melik, dans le Khorassân en qualité de gouverneur. Mais il se rendit si méprisable par ses allures efféminées et ses débauches qu'il fut bientôt surnommé *khodaïnah*, litt. « la petite dame ». Ce mot n'est qu'une forme du diminutif arabe appliquée au turc-oriental *khâtoun* adouci en خدين *khadîn* (turc osm. *ḳadeun*). Ibn Ath., t. V., p. 77, nous apprend que ce triste fonctionnaire fut révoqué au bout d'un an, en 103 H. (721-722 de J.-C.). On lit, il est vrai, dans Belad., *Liber expugn.*, p. 427, حذيفة *hoḍaïfah*, au lieu de *khodaïnah*, mais dans les gloses qui accompagnent sa belle édition de cet historien, M. de Goeje a rétabli la vraie leçon, d'après l'indication donnée par l'auteur du *Laṭaïf*, p. 30.

خرّاء نخل. Au rapport de Ṭâlebi (*Laṭaïf*, p. 38), il y avait à Bagdad un cheïkh de l'illustre famille hachimite auquel on donnait le sobriquet de *chieur de palmier*. L'auteur n'explique pas l'ori-

gine de cette bizarre appellation, mais il cite les vers suivants où elle se trouve mentionnée :

سمّاك خرّاء نخلٍ   لا شكّ شيخٌ مغفّلُ
لانّ في الخرء نفعًا   للنخلِ والنخلُ يوكلُ
ولستَ عندي شيئًا   الّا صديدًا بحنظلِ

« Certes il était distrait le cheïkh qui t'a nommé *kharrâ nakhl*. — Car l'ordure est salutaire au palmier et on mange le fruit de cet arbre. — tandis que toi, tu n'es, à mon avis, qu'un mélange de sanie et de coloquinte. »

L'auteur de cette grossière invective est le poète Ibn er-Roumi, qui vivait au IIIe siècle de l'hégire. (Voir ابن الرومى.)

خربست (du persan خرپشته, litt. « dos d'âne », mais ce mot a plusieurs sens différents en persan). C'est le sobriquet d'Abou Abd er-Rahmân Mohammed b. Yousouf et-Teïmi, chef de la police à Koufah; il était lépreux et contrefait (*Kechf.*, fol. 14 r°, sans autre explication).

خزاعة. Les traditions arabes sont unanimes à dire que les branches principales de la grande tribu de Azd se séparèrent probablement au début du IIIe siècle de notre ère; les unes s'établirent définitivement à la Mecque, les autres, en plus grand nombre, se dirigèrent sur la Syrie. Telle serait l'origine de leur nom *khozaʿah* qui signifie « séparation » (C. de P., *Essai*, t. I, p. 215; Nawawi, p. 779).

خَطَفَى *Khaṭafa.* Surnom d'El-ʿAwf (ou de *Hodaïfah*), aïeul du poète Djerîr : il serait appelé ainsi à cause de ces vers du mètre *redjez* :

يَرْفَعْنَ بِاللَّيْلِ إِذا ما أَسْدَفا
أَعْنَاقَ جِنَّانٍ وَهَامًا رُجَّفا
وَعَنَقًا باقِى الرَّسِيمِ خَيْطَفا

« Lorsque la nuit étend ses voiles, les chamelles, dressant leurs cous semblables à ceux des *djinns* et leurs têtes qui se balancent fièrement, trottent d'un pas précipité. »

Voir *Anthol. ar.*, de Sacy, p. 459. Ibn Doreïd, p. 141, donne une leçon qui est peut-être meilleure : وعنقا بعد الكلال خيطفا « et malgré leur lassitude, elles courent rapides comme l'éclair ». Même leçon dans le *Çahah* de Djawhari; cf. *Lis. ar.*, s. v. خطف ; *Agh.*, t. VII, p. 38; Ibn Ḳot., p. 283.

Dans une pièce vers citée de par Ibn Ḳot., p. 315, on trouve cet hémistiche : أَرَى الخَطَفَى بَذَّ الفَرَزْدَقَ شِعْرُهُ « la poésie de Khaṭafa me paraît l'emporter sur celle de Farazdaḳ »; mais ce sont là querelles de poètes rivaux qui n'ont guère d'importance pour la critique littéraire. — On trouvera les vers ci-dessus avec de notables variantes dans le *Kitâb el-Naḳaïdh*, publié par M. Bevan, t. I, 1re partie (Leyde, 1905).

خَطِيب « celui qui prononce la *Khoṭbah*, le prédicateur ». 1° Yahya b. ʿAli et-Tebrizi, littéra-

teur et jurisconsulte, professeur à la mosquée Nizâmyeh de Bagdad, mort en 503 H. (1109 de J.-C.). Outre des traités sur la grammaire et la prosodie, il a laissé des commentaires sur les *Moʿallaḳat*, le *Hamasa*, etc. 2° Abou Bekr b. ʿAli b. Thâbit el-*Khaṭîb* el-Bagdadi, mort en 403 H. (1071 de J.-C.), traditionniste et historien, est surtout connu par sa *Chronique de Bagdad* en 14 volumes.

خُلْج *Khouldj*. Surnom d'une fraction de la tribu des Kaïs ʿAïlân, ainsi désignée parce qu'elle se sépara (اختلج) des B. ʿAdwân pour se rattacher à la tribu des B. Hârith b. Fihr, sous le règne du khalife ʿOthmân. D'après certains auteurs, ce surnom fut donné à cette fraction des Ḳaïs ʿAïlan parce qu'ils se fixèrent près de Médine sur le territoire appelé « les Canaux » (*el-khouloudj*, plur. de خليج). Un poète contemporain des premiers Abbassides, Ibrahîm, plus connu sous le surnom patronymique de *Ibn Harmah* ابن هرمة, appartenait à la tribu de Khouldj. Voir sa notice dans *Agh.*, t. IV, p. 102-114; Ibn Ḳot., p. 473; *Kechf*, fol. 14 v°. — On donne le surnom de *Khildji* à ʿAbd Allah b. ʿAmr El-Djoʿfi à cause de ce *beït* dont il est l'auteur :

كأنّ تخالج الأشطان فيهم   شآبيب تجود من الغوادي

« On dirait que les cordes s'entrecroisant dans leurs puits sont comme les averses que répandent les nuages du matin. » (*Miz.*, p. 221.)

Dans le *Tadj*, t. II, p. 35, ce vers et le surnom qui

s'y rattachent sont attribués à ʿAbd Allah b. el-Hârith de la famille des B. Aʿyi أعي, branche de la tribu de Djerm.

خليع. Ce mot, difficile à traduire exactement, indique à la fois le libertinage de l'esprit et celui des mœurs. Un poète du IIIᵉ siècle de l'hégire, El-Hûseïn ibn ed-Dahhak, mérita le surnom de *khaliʿ* par la licence de sa vie : il fut néanmoins recherché par Emîn et les khalifes Abbassides qui se succédèrent jusqu'à Mostaʿïn. La notice détaillée que donne *Agh.*, t. VI, p. 170-212, du poète en question fournit de curieux renseignements sur la vie intime de la Cour et la société de Bagdad; elle mériterait d'être publiée. Cf. Ibn Khall., t. I, p. 447. — On trouve aussi chez les historiens arabes l'expression : خليع بنى مروان « le libertin de la famille de Merwân », qui désigne le khalife Welid II, onzième souverain Omeyyade proclamé khalife en 125 H. (743 de J.-C.)et assassiné au mois de djoumada II de l'année suivante (mars 744 de J.-C.). Ce prince, dont la vie fut une orgie perpétuelle, était passionné pour la musique. Il fut le premier qui s'entoura de virtuoses et de chanteuses, la plupart esclaves. Maçoudi, *Prairies*, t. VI, p. 4 et suiv., raconte que le surnom de *khaliʿ* fut donné à Welid le jour où, ivre de vin et de fureur impie, il s'amusa à percer de flèches un exemplaire du Korân en déclamant des vers à faire frémir tout bon musulman. La version principale de ce récit se trouve

dans *Agh.*, t. VI, p. 125; elle a été reproduite par la plupart des chroniqueurs.

خِنْدِف. Le verbe *khandafa* désigne une allure vive et fière. *Khindif* est le surnom de Leïla, femme d'Elyâs, et c'est par là qu'on explique le nom des *B. Khindif* qui s'étendit à toute la descendance de Modar par Elyâs. (C. de P., *Essai*, t. I, p. 192 et *passim*; *Khiz.*, t. III, p. 163.) Voir مدركة.

خَلِيل « l'ami ». Abraham, que les Musulmans vénèrent comme un des plus grands prophètes, le représentant le plus ancien du monothéisme, le type du vrai croyant, حنيف, avant la venue de Mahomet, est appelé par eux « l'ami du miséricordieux » *Khalîl er-Rahmân* (d'où le nom de la ville d'Hébron), et ce titre est attesté par divers passages du Korân, entre autres le verset 124 du IVe chapitre qui est consacré en grande partie au patriarche hébreu. Voir aussi chap. XVIII, 82 et suiv.; La Beaume, *Le Koran analysé*, p. 112 à 125; *Biogr. Dict.*, p. 127.

خَنْساء, féminin de أَخْنَس, c'est-à-dire « la camarde », surnom d'une femme arabe que ses élégies en l'honneur de ses deux frères Mo'awyah et Çakhr ont rendue à bon droit célèbre : son vrai nom était *Tomadir* « la blanche ». Elle embrassa la religion de Mahomet avec la tribu des B. Soleïm à laquelle elle appartenait (*Khiz.*, t. I, p. 205; *Agh.*, t. XIII,

p. 135-150; C. DE P., *Essai*, t. III, p. 117). Le diwân d'El-Khansâ a été publié par le P. de Coppier, Beyrouth, 1896, in-12. Voir aussi NÖLDEKE, *Beiträge*, p. 152 et suiv.

خَيْطٌ باطِلٍ. Les Arabes appellent ainsi ces filaments ténus comme des fils d'araignée qui voltigent dans l'air, aux heures chaudes du jour. Merwân b. el-Hakem, quatrième khalife Omeyyade, qui régna de 64 à 65 de l'hégire, avait reçu ce sobriquet à cause de sa maigreur extrême. C'est à quoi il est fait allusion dans le vers suivant qui, au dire de MAÇOUDI, *Prairies*, t. V, p. 199, a pour auteur ʿAbd er-Rahmân b. el-Hakem, oncle du khalife :

لَحَى اللهُ قَوْمًا أَمَّرُوا خَيْطَ باطِلٍ
على النّاسِ يُعْطِي مَن يَشَاءُ ويَمْنَعُ

«Dieu maudisse les gens qui ont porté au pouvoir *le fil d'araignée*, le laissant maître de donner et de refuser, à son gré !»

Ce n'est pas le seul sobriquet injurieux qui fut infligé à ce khalife d'un jour : il fut surnommé aussi « fils du proscrit » ابن الطَّرِيد, parce que son père avait été chassé de Médine par le Prophète, et « fils de la femme au drapeau bleu », en souvenir de son aïeule qui tenait cabaret et maison de passe à Ṭayyef, sous l'enseigne d'un drapeau bleu destiné à attirer les passants. Cf. MEÏD., *Proverbes*, t. I, p. 490; *Kechf*, fol. 15 r°.

دارة. Salim ben Dârah, poète anté-islamique apparenté à Zeïd el-Khaïl. Sa mère, dont le vrai nom était Saïkâ, سيقا, avait été surnommée *Dârah*, à cause de la beauté et de l'éclat de son visage « plein et brillant comme la lune au quatorzième jour du mois » (*Khiz*, t. I, p. 291). La notice du poète se lit dans *Agh.*, t. XXI, p. 73; Ibn Ḳot., p. 236.

دارم, du verbe دَرَمَ « qui marche à petits pas sous la charge d'un pesant fardeau ». Bekr b. Malik, un des ancêtres de Farazdaḳ, fut appelé *Dârim*, en raison d'une aventure racontée en détail par *Agh.*, t. XIX, p. 2, mais d'ailleurs sans intérêt et peut-être inventée après coup.

دُرَيْد. Abou Bekr Mohammed ben el-Hasan, bien connu en Europe par son surnom patronymique d'*Ibn Doreïd*, philologue, ethnographe et même poète à ses heures. Sa *ḳaçideh* intitulée *El-Maḳçoura* est aussi appréciée en Orient que peut l'être son livre d'onomastique arabe, l'*Ichtiḳaḳ*, parmi les orientalistes. Né en 223 à Basrah, mort à Bagdad en 321 H. (837-933 de J.-C.). Au dire de quelques grammairiens, *Doreïd* n'est pas un diminutif mais un *tarkhîm*, c'est-à-dire une abréviation, un raccourcissement autorisé surtout pour les noms propres. Si cette opinion, d'ailleurs peu vraisemblable, était acceptée, *Doreïd* serait le *tarkhîm* de la forme élative أدرد *adrad* « édenté ». Cf. Ibn Khall., t. III, p. 42.

دِعْبِل. Ibn ʿAli b. Razîn de la tribu de Khozaʿa, un des plus fameux poètes de la première période abbasside, né en 148, mort en 246 H. (765-861 de J.-C.). Par la crudité et la verve de ses vers, comme par le dévergondage de sa vie, ce poète contemporain de Haroun et d'Emîn n'est pas sans offrir quelques traits de ressemblance avec le vieux poète français Villon. La longue notice que l'*Agh.* lui a consacrée (t. XVIII, p. 19-61) n'explique pas mieux que celle d'Ibn Khall. (t. I, p. 507) l'origine et le sens du sobriquet *Diʿbil*. Les dictionnaires arabes disent seulement que ce mot signifie « chameau vieux et décrépit ». Diʿbil lui-même avouait qu'il ne savait rien de son nom, si ce n'est qu'il avait le privilège d'effrayer ceux qui l'entendaient prononcer. L'émotion que ce nom inspirait était telle qu'un épileptique en pleine crise se releva subitement guéri. Il est possible qu'il n'y ait là qu'une invention plaisante du poète faisant allusion à la crainte que ses satires inspiraient à ses contemporains. Cf. Ibn Ḳot., p. 539-542.

دُكَيْن « noirâtre ». Sobriquet du père d'Abou'l-ʿAssy Fadhl b. Dokein. D'après le *Kechf*, fol. 15 v°, c'était le nom d'un grand chien noir habitant dans le voisinage qu'il effrayait par ses hurlements. La nourrice d'Abou'l-ʿAssy menaçait d'appeler le terrible animal, toutes les fois que l'enfant commettait quelque incartade. — Un renseignement plus sérieux

est donné par Ibn Ḳot., p. 387, où ce nom se trouve sous la forme du diminutif *Dokeïn;* il était porté par Dokeïn b. Radjâ de la tribu des B. Foḳaïm, poète contemporain et panégyriste d'Omar b. ʿAbd el-Aziz. Il était connu aussi sous le nom de *Radjiz*, parce que ses poésies, comme celles de ʿOtbah et d'El-ʿAddjadj, étaient du mètre dit *redjez*.

دَلَّال الكُتُب « le courtier en librairie ». Surnom professionnel d'Abou'l-Méʿali Saʿad El-Haziri, copiste et libraire fort érudit qui vivait à Bagdad au XIIIe siècle de notre ère (*Lis. ar.*, s. v.).

دَهَّان *Ed-Dehhân*, « le marchand d'huile ou de beurre ». Musicien célèbre au XIVe siècle de notre ère, mort en 721 H. (1321 de J.-C.). Son industrie ne paraît pas avoir nui à son talent de poète et de musicien. Il possédait surtout une remarquable virtuosité sur l'instrument à cordes appelé *ḳânoun*. « C'est une harpe couchée sur une table d'harmonie, un peu plus grande que la *zither* des Autrichiens et plus petite que le cymbalum des Hongrois » (Cl. Huart, *Littérature arabe*, p. 332).

دَوْبَل. D'après le *Sihah*, *Dawbal* est le nom qu'on donne aux petits de l'âne et du porc (*Lis. ar.*, s. v. دبل; *Agh.*, t. VII, p. 169-171). Le poète chrétien El-Akhṭal fut affublé de ce sobriquet injurieux par son rival Djerîr :

بَكَى دَوْبَلٌ لا يُرْقِئُ اللهُ دَمْعَهُ ألا انّما يَبْكِي مِن الذُّلِّ دَوْبَلُ

« Dawbal répand des larmes, Dieu veuille qu'elles ne tarissent jamais! car Dawbal ne peut que pleurer sa honte. »

Soyouṭi, *Miz.*, t. II, p. 217, emploie l'accusatif دوبلاً et donne de ce surnom une explication puérile.

ديباج « brocard, soie à ramages ». Un arrière-petit-fils du khalife ʿOthmân, Mohammed b. ʿAbd Allah, avait été surnommé *Dibâdj*, à cause de la beauté et de l'éclat de son visage (*Kechf*, 16 r°; *Kit. al-ʿOyoun*, 236).

ديك الجنّ. Abou Mohammed b. ʿAbd es-Selâm b. Raghbîn, poète syrien de la secte des Chooubites, né en 161, mort en 235 H. (777-850 de J.-C.); il était contemporain d'Abou Nowâs avec lequel il eut des démêlés. S'il faut en croire l'auteur du *Mirât ez-Zemân*, il devait le singulier sobriquet de *Coq des Djinns* à sa laideur et à ses yeux verdâtres (Ibn Khall., t. II, p. 136). L'*Agh.*, dans la notice qu'il lui consacre, assure que ce poète n'était connu que par son sobriquet, mais il n'en donne pas l'explication (t. XII, p. 142-149; cf. *Kechf*, fol. 16 r°; Huart, *Litt. ar.*, p. 90). On trouve dans le *Kit. el-Mehasin*, p. 314, éd. Schwally, une pièce de vers de ce poète, qui ont trait à des sujets de morale.

دِينار. Un des fils de Yahya b. Khâlid avait été surnommé *Denier d'or* à cause de sa beauté par-

faite, حسنة وجماله (*Kit-él-Mehasin*, p. 183). Il faut remarquer que ce mot d'origine étrangère se trouve comme nom propre dès le Iᵉʳ siècle de l'hégire. Cf. Ibn Doreïd, p. 244; *Agh.*, t. XX, p. 17; *Hamasa*, p. 640.

ذات الخِمار « la femme au voile ». Surnom de Honeïdah fille de Zibriḳân (*Agh.*, t. II, p. 53). Elle était la tante paternelle du poète Farazdaḳ. Un jour que les proches parents devant lesquels elle pouvait se montrer sans voile lui reprochaient l'extrême simplicité de sa mise, elle leur répondit : « Je sens l'orgueil m'envahir, quand je vous vois » (*ibid.*, 54). — Le même surnom paraît avoir été donné aussi à Faṭimah, femme du khalife ʿOmar b. ʿAbd el ʿAzîz, laquelle, par ses relations de famille, se vantait de pouvoir paraître sans voile devant treize khalifes tous ses proches parents (*Morassaʿ*, p. 92).

ذات النِّحْيَيْن « la femme aux deux outres ». On appelle نِحْي *nihyoun*, une outre de petite dimension dans laquelle on bat le beurre. On explique de la façon suivante ce surnom : Avant l'islamisme, une femme nommée Selma, fille de Yahya b. Khozaïmah, s'était rendue au marché d'Okaz pour y vendre son beurre qu'elle avait mis dans deux outres. Elle était jeune et belle. Un certain Khawas b. Djobeïr (cf. Ibn Dor., p. 262) la rencontra et lui demanda la permission de goûter au beurre pour s'assurer s'il n'était pas mélangé d'eau, مشوب. Elle y consentit et

ouvrit ses deux outres. Le drôle le proclama excellent, puis, profitant de ce qu'elle avait les mains embarrassées, il se jeta sur elle et lui fit violence. Il ne trouva pas d'ailleurs grande résistance; la belle, de peur de répandre la nourriture de sa famille, se résigna à l'aventure. Tel est le récit de l'*Agh.*, t. XII, p. 77, reproduit avec quelques variantes par *Kechf*, fol. 16 r°. De là le dicton : اشغل من ذات النحيين « plus embarrassé que la femme aux deux outres », proverbe qui se trouve dans Meïdani, éd. Freytag, t. I, n° 115, p. 687. Quant au suborneur, la légende ajoute qu'il racheta son crime en se faisant musulman, devint un des *Ançar* (auxiliaires) du Prophète et fut tué à la bataille de Bedr.

ذات النطاقَيْن « la femme aux deux ceintures ».

Surnom d'Asmâ, fille du khalife Abou Bekr. Le jour où le Prophète s'enfuit de la Mecque accompagné d'Abou Bekr, elle déchira sa ceinture, mit dans une moitié des provisions de route pour les deux fugitifs et se servit de l'autre moitié comme ceinture. Cette Asmâ fut la mère du fameux ʿAbd Allah b. Zobeïr (*Morassaʿ*, p. 224; *Kechf*, fol. 16 r°). D'après une autre version, elle fit avec la seconde moitié de ce vêtement une anse pour la cruche d'eau.

Telle est aussi l'explication du surnom de « fils de la femme aux deux ceintures » que les ennemis d'Ibn Zobeïr lui adressaient, paraît-il, comme une injure (*Morassaʿ*, p. 224; Sprenger, *Vie de Mohammed*, t. I, p. 408; Ibn Ath., t. II, p. 81; *Kechf*, fol. 16 r°).

ذَأُود. Surnom d'un poète de la *Djâhelyeh*, Imrou'l-Kaïs b. el-Hârith (*ou* Bekr) b. Mo'awyah el-Kindi, à cause de ce *beït* :

أَذُودُ القَوَافِيَ عَنِّى ذِيادًا   ذِيادَ غُلامٍ غَوِيٍّ جَرادا

« Je repousse loin de moi les vers (satiriques), comme un jeune voyageur égaré dans le désert repousse les sauterelles. (C'est-à-dire : je sais me défendre contre les satires du poète d'une tribu ennemie, etc.). » (*Tadj*, t. II, p. 348.)

Miz., p. 220, donne à tort القوى, au lieu de القوافى. Les surnoms de ذَوَّاد et ذَيَّاد du même radical, et ayant le sens de « défenseur, protecteur », sont donnés à plusieurs personnages dont la mention se trouve dans le *Tadj* (*ibid.*).

ذَبِيح « l'immolé ». C'est ainsi que les musulmans désignent Ismaël, fils d'Abraham, qu'ils substituent à Isaac dans le sacrifice raconté par la Bible. On n'ignore pas que Mahomet n'avait que des données très incertaines sur les récits bibliques (Ḳoran, s. XXXVII, v. 99 à 107; La Beaume, *Kor. analysé*, p. 123). D'après les légendes arabes, Ismaël, père de la race ismaélite, vécut 180 ans et mourut à Jérusalem; il fut enterré à côté d'Abraham son père (C. de P., *Essai*, t. I, p. 164 et suiv.; *Ṭabari persan*, t. I, p. 178-183).

ذَهَّاب. *Dzahhâb* est l'orthographe indiquée par le *Tadj*, t. I, p. 259. Ibn Kelbi, d'après le *Djemharat*

el-Ansab, attribue ce surnom à ʿAmr b. Djandal; même renseignement dans le *Miz.* p. 219. Mais au lieu de ʿ*Amr*, il faut lire *Mâlik*, d'après le *Tadj*. Quant au vers qui serait l'origine du surnom en question, il est fort obscur : le poète décrit probablement l'allure des chamelles de la caravane qui, après avoir gravi les hauteurs de Korakor et de Dzou Yemem, se dirigent vers *Ed-Dzohâb* :

وَمَا سَيْرُهُنَّ إِذْ عَلَوْنَ قَرَاقِرًا   بِذِى يَمَمٍ وَلَا الذِّهَابِ ذُهَابُ

ذو الأذْعَار « l'homme des terreurs ». Un roi himyarite, fils d'Abrahah ou de Eïmen, fut, d'après une version, surnommé ainsi parce qu'au retour d'une de ses expéditions, il ramena des *nesnâs*, singes monstrueux dont la vue effraya les habitants du Yémen. Cependant, d'après une autre version rapportée par Ibn Khaldoun, ce roi fut surnommé ainsi à cause de l'effroi que ses actes de cruauté répandaient dans l'Arabie du Sud (C. de P., *Essai*, t. I, p. 71). Caussin de Perceval, *ibid.*, p. 73, propose d'identifier *Dzou'l-Adzʿar* avec un roi de Marsyaba (*ou* Mariaba) qui aurait régné vers l'an 24 avant J.-C., et que Strabon nomme *Ilasar*. Cf. Ṭab., I, p. 441.

ذُو الإِصْبَع. Hourthân b. el-Hârith el-ʿAdwânî, de la grande tribu yéménite de Djadîlah, poète et vaillant guerrier, surnommé *Dzou'l-Içbâʿ*, parce que, ayant été mordu aux doigts par un serpent, il eut le courage de faire lui-même l'amputation de sa main.

Voir la notice de *Agh.*, t. VIII, p. 2-11; cf. Ṭab., série II, p. 815; Ibn Ḳot., p. 445; *Morassa'*, p. 28; *Kâmil*, p. 317; *Kechf*, fol. 17 v°. D'après le *Khiz.*, t. II, p. 408, il devait son surnom à une de ses mains qui avait six doigts.

ذو أَصْبَح *Dzou Açbah*, prince himyarite qui régna dans l'Yémen. On lui attribue l'invention des fouets nommés, à cause de cette origine, les fouets *açbahyyah* (*Tadj*, t. V. p. 117). Mais ce nom désigne aussi une famille yéménite à laquelle se rattachait le célèbre traditionniste et jurisconsulte Anas b. Mâlik, fondateur du rite dit malikite (*Morassa'*, p. 28; Ṭab., série III, p. 2519).

ذو الأُكتاف « l'homme aux épaules ». Surnom du roi Sassanide Sapor II. Pour châtier les tribus arabes qui avaient envahi l'Irân, il conduisit son armée dans le Hadjr et le Bahreïn. Après avoir soumis les révoltés, il leur infligea de terribles supplices, et ordonna, entre autres cruautés, de leur percer les épaules et d'y passer des cordes pour les conduire en captivité (vers l'an 250 de notre ère). Cf. *Prairies*, t. II, p. 175; *Morassa'*, p. 25; *Ṭabari persan*, t. II, p. 99; *Kechf*, fol. 18 v°; C. de P., *Essai*, t. II, p. 49. Voir aussi l'explication donnée par Nöldeke, *Tabari*, p. 82, note 1.

ذو الأَقْدام. Ce surnom est susceptible de deux significations. Pour les uns, c'est le pluriel de قَدَم

ou هِدْم et il faudrait traduire alors par « l'homme aux guenilles » (*Morassa'*, p. 30). Mais si l'on adopte la lecture هَدَم au singulier, dont le sens est « meurtre non vengé », cette épithète serait plus injurieuse que la première. Quoi qu'il en soit, le surnom *Dzou'l-Ahdâm* (ou *Ahdzâm*) est donné à plusieurs personnages, parmi lesquels on cite Motewekkil b. 'Iyad, b. Kilâb et Nafé' b. Sewadah ed-Dibâhi. Ce dernier, poète peu connu, avait fait des vers contre Farazdak; il fut à son tour l'objet d'une satire cruelle où se trouvait ce *beït* :

وَنُبِّئْتُ ذا الأَهْدَامِ يَعْوِي وَدُونَهُ
مِنَ الشَّامِ زَرَّاعَاتُهَا وَقُصُورُهَا

« On m'informe que Dzou'l-Ahdâm aboie (contre nous), à l'abri des champs cultivés et des châteaux de Syrie qui nous séparent. »

ذو الأَوْتَادِ « l'homme aux pieux ». C'est l'épithète qui est infligée par le Koran, XXXVIII, 11, et LXXXIX, 9, au Pharaon de Moïse, en souvenir des pieux auxquels il attachait les coupables pour leur infliger des supplices barbares. Cf. *Morassa'*, p. 30.

ذو البِجَادَيْنِ « l'homme aux deux pagnes ». Surnom d'Abd Allah b. 'Abd Nohm el-Mouzeni, un des *Aç'hab* ou Compagnons du Prophète. Il périt dans l'expédition de Tebouk et fut enseveli par Mahomet

lui-même. Voici comment le *Kechf*, fol. 16 v°, explique ce surnom : « Cet Arabe, avant sa conversion à l'islam, était nommé ʿAbd el-Ozza. Lorsqu'il eût adopté la foi nouvelle, ses oncles furieux de cette résolution le dépouillèrent de tout ce qu'il possédait, jusqu'à ses vêtements. Il se réfugia chez sa mère qui, le voyant en si piteux état, coupa en deux l'étoffe rayée, بجاد, qui lui servait de robe et lui fit deux vêtements, l'un de dessous, *izâr*, et l'autre comme manteau, *ridâ*. Le lendemain, le Prophète sortant de la mosquée et passant la revue de ses prosélytes encore peu nombreux, s'arrêta devant ce personnage si étrangement vêtu et lui demanda son nom : « ʿAbd el-Ozza, « répondit celui-ci. — Non, répliqua Mahomet, « tu seras désormais ʿAbd Allah Dzou'l-Bidjâdeïn, « l'homme aux deux pagnes »; d'où le surnom qui lui resta. » Le *Kechf* ajoute que le Prophète le prit ensuite comme guide dans ses expéditions à travers l'Arabie. Dozy, *Vêtements*, p. 55, décrit brièvement le *bidjâd* : il faut lire dans ce passage : « ʿAbd Allah guide du Prophète », au lieu de : « père du Prophète ».

ذو الأُذُنَيْن « l'homme aux deux oreilles ». C'est le surnom que Mahomet donnait sous forme de plaisanterie à l'un des Compagnons qui fut plus tard un des pères de la tradition islamique (*Kechf*, fol. 17 r°; *Morassaʿ*, p. 27).

ذو البُرَة « l'homme à l'anneau ». Un Arabe de la tribu de Taghleb b. Rebyʿah fut surnommé ainsi

parce que les poils longs et drus qui entouraient ses narines avaient la forme de l'anneau, *bourah*, que l'on passe en travers du nez du chameau en guise de frein. C'est aussi le nom d'une sorte de *khalkhal* ou anneau que les femmes attachent à leurs chevilles. D'après Ibn Ath., *Morassa'*, p. 48, ce personnage s'appelait Ka'b b. Zohaïr, et c'est à lui que s'applique le vers suivant de 'Amr b. Kolthoum :

وَذا ٱلبُرَةِ الَّذِى حُدِّثْتِ عَنْهُ   بِهِ نُحْمَى وَ نَحْمِى المُلْتَجِينا

« Et *Dzou'l-bourah* dont tu as entendu parler : grâce à lui nous sommes protégés et nous protégeons ceux qui se réfugient auprès de nous. »

ذو البُرْدَيْن. D'après Ibn el-Athir, *Morassa'*, p. 47, 'Amir b. Ohaïmir b. Behdeleh احيمر بن بهدلة devait le surnom de *Dzou'l-Bordeïn* à deux tuniques de soie rayée que lui donna le roi Moundir, fils de Mâ es-Semâ en le proclamant chef de la tribu arabe la plus noble et la plus puissante. Mais Ibn Kotaïbah cité par le *Kechf*, fol. 16 v°, donne une version dont le caractère paraît plus authentique. 'Amir ne reçut pas les deux tuniques de la main du roi de Hirah, mais s'en empara en sa présence, les revêtit pour affirmer ainsi la supériorité de la famille de Behdeleh, puis posa hardiment ses pieds sur le sol et s'écria : « Cent chameaux à celui qui me fera bouger de cette place ! » Personne n'éleva la voix, et il partit emportant le vêtement royal. Cf. *Anthologie arabe*

de Beyrouth, t. VII, p. 447. Sur la tunique appelée *bordah*, voir Dozy, *Vêtements*, p. 59.

ذو التّاج « l'homme à la tiare ». Surnom d'un cheïkh de la tribu des B. Hanifah qui exerçait un pouvoir souverain dans le Yemamah. Son nom était Hawdah, fils d'Ali. La protection qu'il accordait aux caravanes persanes de passage sur son territoire lui valut un accueil honorable à la cour du Chosroès; il reçut, entre autres présents, de riches vêtements, une coupe d'or et une tiare ornée de bijoux d'une valeur considérable. Ce même personnage qui, au dire des chroniques arabes, professait la religion chrétienne, refusa d'embrasser l'islam si le Prophète ne consentait pas à le désigner comme son successeur. Cette exigence ayant été repoussée avec mépris, le cheïkh s'éloigna, mais il mourut dans le courant de cette même année, an 8 H. (629 de J.-C.), ce qui fut considéré comme un châtiment du ciel (C. de P., *Essai*, t. II, p. 404; Ibn Ath., t. II, p. 165; Ibn Doreïd, p. 209; *Kechf*, fol. 16 v°). — Hilâl b. Djebelah b. Çakhr, chef des B. Solaïm, portait le surnom de *Dzou'l-Tâdj* (*Kechf*, *ibid.*). — On donnait aussi ce surnom à Harethah b. ʿAmr b. Abi Rebyʿah Cheïbâni qui combattit à la tête de la tribu de Bekr, contre le roi Moundir, fils de Mâ es-Semâ. Voir *Essai*, t. II, p. 74, et une leçon différente dans *Morassaʿ*, 53.

ذو الثُّدَيَّة « l'homme à la mamelle de femme ». Cette appellation est expliquée avec une certaine

confusion par les chroniques. La donnée la plus probable est qu'il s'agit d'un chef Kharidjite tué à la célèbre bataille de Nehrewân, et dont la mort, d'après une ancienne légende, devait être le signal de la victoire pour l'armée d'Ali. Cette prédiction, attribuée à Mahomet, se réalisa sur le champ de bataille. Après de longues recherches, on trouva le cadavre de cet homme surnommé *Mokhdedj* مخدج (ʿ*Ourkous*, *Kechf*, fol. 16 v°); ce nom signifie « celui qui, au lieu de main, n'a qu'un moignon semblable à un sein de femme et couvert de poils ». Cf. *Prairies*, t. IV, p. 415; Ṭab., 1re série, p. 3383; Ibn Ath., t. III, p. 291. S'il faut en croire le *Morassaʿ*, p. 57, ce personnage était abyssin et se nommait Nafi'. Voir aussi *Kit. el-Mehasîn*, éd. Schwally, p. 50 et suivantes.

ذو الثَّفِنات. Plusieurs dévots musulmans portaient ce surnom : l'assiduité à la mosquée, les longues prières accompagnées de génuflexions sans nombre finissaient par durcir leurs genoux et les couvrir de callosités (*thafinât*). Telle est l'origine de ce surnom. Le plus connu parmi ceux qui en furent gratifiés est ʿAli b. Hûseïn b. ʿAli, c'est-à-dire le petit fils du khalife ʿAli, et qui est particulièrement vénéré en Perse sous le vocable honorifique de *Zeïn el-ʿAbidîn* « la parure des adorateurs de Dieu »; il avait reçu aussi, et pour le même motif, le surnom de *Seddjâd* سجّاد « qui se prosterne souvent ». — Il convient de signaler encore dans la liste des dévots « aux genoux

durcis » ʿAbd Allah b. Wehb Er-Rasibi, chef des Kharidjites, qui joua un rôle important dans la lutte de ces révoltés contre les Omeyyades. Voir Ibn Ath., t. III, p. 280; *Morassaʿ*, p. 57; Moberred, p. 360; Ibn Khall., t. II, p. 216; *Kechf*, fol. 17 r°.

ذو ٱلْجَدَّيْن « l'homme aux deux bonnes chances ». Les traditions qui se rapportent au personnage connu par ce surnom sont assez obscures. Ḳaïs b. Masʿoud qui, après avoir lutté longtemps contre l'armée persane, fut vaincu et mis à mort par Perviz II, vers l'an 610 de J.-C., aurait reçu son surnom, soit à cause de la *double* rançon qu'il avait tirée d'un noble Persan fait prisonnier par lui, soit d'un double prix qu'il gagna dans une course de chevaux. Voir *Morassaʿ*, p. 70; *Agh.*, t. II, p. 30, et t. XX, p. 132; C. de P., *Essai*, t. II, p. 172, et *Chrest. ar.*, t. VII, p. 1220; Nöldeke, *Tab.*, p. 330, 342.

ذو ٱلْجَنَاحَيْن « l'homme aux deux ailes ». Abou ʿAbd Allah Djaʿfar b. Abi Ṭalib, frère du khalife ʿAli, fut un des plus fidèles Compagnons (*Aṣʿhab*) de Mahomet. Il fit partie de l'émigration des néo-musulmans en Abyssinie où il convertit, dit-on, le négous à l'islam; il rejoignit ensuite le Prophète après sa fuite à Médine, et plus tard, dans la huitième année de l'hégire, il se signala par sa valeur à la bataille de Mouta (bourgade du Balḳaʿ inférieur). Accablé par le nombre, il tomba criblé de blessures et périt martyr de la foi. Le Prophète, lorsqu'il apprit sa

mort, monta en chaire et dit : « Ne répandez pas de larmes sur mon cher Djaʿfar. Je vous le dis en vérité, au lieu des deux mains qu'il a perdues, il vient de recevoir de Dieu *deux ailes* avec lesquelles il prend son vol dans le Paradis, en compagnie des anges. » Voir C. de P., *Essai*, t. III, p. 215; *Morassaʿ*, p. 71; *Biogr. Dict.*, p. 294; *Kechf*, fol. 17 r°. — D'après Maçoudi, *Prairies*, t. IV, p. 231, le général persan qui combattait les troupes du Chosroès à la bataille de Néhavend, portait aussi le nom de *Dzou'l-Djenâheïn*, mais il faut lire *Dzou'l-Hadjibeïn*, « l'homme aux deux bandeaux ». Ce personnage, dont le nom était Bahmân Djadaweïh, aurait reçu ce surnom parce que, parvenu à un âge avancé, il était obligé de se servir de deux bandelettes pour soutenir ses paupières.

ذو الجَوْشَن. Chammir Chorahbil de la tribu de Dhibâb était surnommé *Dzou'l-Djauchèn*, parce qu'il avait la poitrine large et saillante. Mais cette explication donnée par *Lis. ar.*, s. v., et par *Kechf*, fol. 17 r°, prouve qu'ils ignorent le sens du mot persan جوشن « cuirasse ». Ibn el-Athîr, dans le *Morassaʿ*, p. 71, connaît le vrai sens de ce mot; il cite Aws b. el-ʿAwar de la tribu des B. Moʿawyah comme ayant reçu du Chosroès une cuirasse dont il avait propagé l'usage parmi les Arabes. Cet Aws, auteur de quelques poésies, est mis au nombre des Compagnons; il est le père de Chamir b. Aws, dont le nom est exécré en Perse, parce qu'il est celui de l'assassin qui fit périr Hûseïn, à la bataille de Kerbelâ.

ذو الحلم. Surnom du cheïkh ʿAmir b. Ẓarib el-ʿAdwâni qui fut un des sages de la *Djâhelyeh*, dont le nom est resté dans le souvenir des Arabes. Il passe pour avoir vécu 300 ans, et c'est à son sujet que le proverbe قُرعت العصا « frapper le bâton », dans le sens d'avertir, aurait été créé. Une légende rapportée par Meïdani, *Prov.*, t. I, p. 32, veut que ce vénérable santon, parvenu à l'extrême vieillesse, ait remis un bâton entre les mains de son esclave favorite, avec ordre d'en frapper un coup sur son bouclier, toutes les fois qu'il perdrait la mémoire et donnerait des signes d'affaiblissement intellectuel. C'est à quoi fait allusion le vers suivant, attribué à Motelammis:

لِذِى الحِلْمِ قَبْلَ اليَوْمِ ما تُقْرَعُ العَصا
و ما عُلِّمَ الإِنْسانُ إِلّا لِيَعْلَما.

« Avant ce jour, on avait déjà besoin de frapper le bâton (pour avertir *Dzou'l-Hilm*), car les avertissements ne sont donnés à l'homme que pour l'instruire. »

Agh., t. III, p. 3, et *Kechf*, fol. 17 r°, qui citent ce vers, lisent لذى الحُكم au lieu de لذى الحِلم, ce qui ne change pas le sens général du *beït*. Voir l'édition du *Diwân* de Motelammis, p. 64.

ذو الخِلال « l'homme du dénuement ». C'est un des nombreux surnoms du khalife Abou Bekr.

Lorsque le Ḳorân établit la règle obligatoire de l'aumône, Abou Bekr donna tout son bien aux pauvres, et le Prophète lui ayant demandé ce qu'il laisserait à sa famille, il répondit : « Dieu et son apôtre ». (*Tadj*, s. v. خلّ, t. VII, p. 307).

ذو الدَّمْعة « l'homme des larmes ». D'après le *Morassa'*, p. 100, un descendant d'Ali, Hûseïn b. Zeïd b. 'Ali, fut surnommé ainsi parce que les persécutions dont il fut victime avec les autres membres de sa famille étaient pour lui une source intarissable de tristesse et de larmes.

ذو الرأى « l'homme de sens », El-'Abbas b. Abd el-Mottalib, oncle paternel du Prophète. Sa prudence et ses sages conseils ont passé en proverbe. Il mourut l'an 32 H. (*Tar. el-Khol.*, p. 6 ; *Agh.*, t. IV, p. 32).

ذو الرَّقَعَاتَيْن « deux fois fou ». Abou'l-Hasan 'Ali b. 'Aldelwahid, jurisconsulte et littérateur, originaire de Bagdad, avait pris, probablement dans une de ses odes d'amour, car il était poète par intermittence, cette dénomination bizarre. Mais selon Ibn Khall., t. II, p. 320, il était plus généralement nommé صَرِيع الدلال « la victime des coquetteries », ou bien encore قتيل الغوانى « tué par les catastrophes soudaines ». Il mourut prosaïquement d'une angine en 412 H. (1021-1022 de J.-C.). Cf. *Kechf*, fol. 18 v°.

ذو الرُّمْحَيْن, « l'homme aux deux lances ». Hodaïfah b. el-Moghîrah b. ʿAmr b. Makhzoum fut surnommé ainsi, selon les uns, à cause de la longueur de ses jambes, ce qui faisait croire qu'il marchait sur deux lances; ou, selon une autre version plus acceptable, parce que, lorsqu'il faisait campagne, et principalement à la journée de ʿOkaz, il combattait avec deux lances. Cf. *Agh.*, t. I, p. 30; *Kechf*, fol. 17 r°; Ibn Khall., t. II, p. 374; *Moʿdjem*, t. III, p. 704.

ذو الرُّمَّة. Abou'l-Hârith Ghaïlân, fils d'Okbah, plus connu sous le sobriquet de *Dzou'l-Rommah*, l'un des plus célèbres poètes de la fin du Ier siècle de l'hégire (mort vers l'an 117 H. = 736 de J.-C.). Habile à célébrer les charmes des belles filles du désert, moins bien inspiré dans le panégyrique, il passe néanmoins pour le dernier poète de l'âge classique. Quelques critiques arabes lui reprochent même ses tendances par trop archaïques, ses descriptions trop minutieuses du douar abandonné, en un mot tout ce qui forme le début des *kaçideh* antéislamiques. — « Que pensez-vous des poésies de Dzou'l-Rommah? demandait-on un jour à Djerîr. — Crottins de gazelle et traces de belette », répondit-il avec dédain (au dire des Arabes, le crottin du faon de gazelle répand une odeur de musc qui s'évanouit presque aussitôt). La notice de Dzou'l-Rommah est donnée par *Agh.*, t. XVI, p. 110-135. Cf. Ibn Khall., t. II, p. 447, et la monographie du poète par

R. Smend, *De Dsurrumma poeta arabico*, Bonn, 1874. — Quant au vers, origine prétendue du surnom, voici comment il se lit dans Ibn Ḳot. :

لم يَبْقَ مِنها أَبَدَ الأَبِيدِ — غَيْرُ ثَلاثٍ ماثِلاتٍ سُودِ
وَ غيْرُ مَرضُوخِ القَفا مَوْتُودِ — أَشْعَثَ باقِي رُمَّةِ التَقْلِيدِ

« Il ne restera plus (au campement abandonné) à jamais que les trois pierres (du foyer) immobiles et noires — et qu'un pieu à tête écrasée, échevelée, d'où pend un bout de corde (*rommah*) enroulée. » (*Kit. ech-Chi'r.*, p. 334; variantes dans *Lis. ar.*, t. XV, p. 143.)

Enfin, d'après une autre version tout empreinte de couleur locale, le poète aurait reçu son surnom d'une jolie Bédouine, Meyyah, dont l'éloge revient souvent dans ses *ḳaçideh*. Voir pour les détails *Khiz.*, t. I, p. 53; Ibn Khall., t. II, p. 451.

ذو الرياسَتَين « l'homme aux deux commandements ». Titre honorifique sous lequel est connu le vizir El-Hasan b. Sehl, qui réunissait l'autorité civile au pouvoir militaire sous le règne de Mamoun. Voir sa notice chez Ibn Khall., t. II, p. 472; *El-Fakhri*, p. 304; *Morassa'*, p. 230.

ذو السَيْفَيْن « l'homme aux deux sabres ». C'est ainsi que le khalife Mou'tadid (279-289) avait surnommé un officier de la milice turque en lui faisant don de deux sabres comme insignes d'honneur. Ce renseignement est donné par *Mo-*

IMPRIMERIE NATIONALE.

*rassa*ʿ, p. 125, qui nomme ce personnage Ahmed b. Kûndadjik.

ذو السَعادَتَيْن « l'homme aux deux règnes ». Surnom de Abou Ghalib el-Hasan Mansour, parce qu'il exerça les fonctions de vizir sous les deux princes Bouheïdes rivaux, Moucherrif ed-Dauleh et Sultan ed-Dauleh. Il fut assassiné en Susiane par des soldats deïlemites, en 412 H. (1021-1022 de J.-C.). Cf. Ibn Ath., t. IX, p. 228; *Kechf*, fol. 17 r°.

ذو شامَة « l'homme à l'éphélide noire ». Sobriquet de Hûseïn b. Zikriweïh, chef des Ḳarmathes, qui tint longtemps en échec l'armée du khalifat et périt en 294 H. (906-907 de J.-C.) dans une bataille qu'il livra contre Mohammed b. Djerrah. Cf. Ṭab., IIIe série, années 291 à 294. (Voir ابو شامة.)

ذو الشمالين « l'homme aux deux mains gauches ». Voici ce que dit sur ce personnage Ṭabari, IIIe série, p. 2544 : « On lui donne aussi le sobriquet de ذو اليدين « l'homme aux deux mains », parce qu'il était aussi adroit de l'une que de l'autre, mais son vrai nom était ʿOmaïr b. ʿAbd ʿAmr b. Nadhlah; il descendait de la tribu de Khozaʿa. Il se fit musulman et reçut le martyre à la bataille de Bedr. Cf. *Kechf*, fol. 17 r°; Ibn Saad, *Biographien*, éd. Sachau, t. III, Theil 1, p. 118. — Un autre Arabe contemporain de celui-ci et surnommé aussi « l'homme aux deux gauches », Noʿmân b. Ḳaïs, aurait reçu ce sur-

nom à la suite d'une négligence qu'il commit dans la pratique de la prière. Il est classé parmi les *Açhab*, ou Compagnons de Mahomet. Voir *Miz.*, t. I, p. 253; IBN HADJAR, *Inbâ el-Ghomr*, t. I, p. 869.

ذو شناتر « l'homme aux boucles d'oreille ». Ce surnom pris ici dans un sens injurieux, désigne Lakhnîa Tanouf, roi yéménite (*tobba'*) que ses goûts dépravés et son accoutrement féminin avaient rendu méprisable aux yeux de ses sujets. D'après C. DE P., *Essai*, t. I, p. 119, il régna de 478 à 490 de l'ère chrétienne et fut assassiné par Dzou Nowâs. Cf. *Prairies*, t. III, p. 155 et suivantes.

ذو الشهادتين « l'homme aux deux témoignages », c'est-à-dire dont le témoignage vaut le double de celui des autres. C'est ainsi que le Prophète avait surnommé un de ses *Ançar* (auxiliaires), Khozaïmah b. Thâbit b. Mâlik b. el-Aws, dont il appréciait le caractère loyal et la parole véridique. Il lui conféra ce titre honorable à la suite d'une contestation dans laquelle Khozaïmah se prononça en faveur d'un Arabe du désert contre le Prophète. Khozaïmah prit part à la prise de la Mecque (an 8 de l'hégire), se déclara plus tard en faveur d'Ali et périt à la bataille de Siffîn en 37 H. (*Biogr. Dict.*, p. 228; *Kechf*, fol. 17 v°; *Kitâb el-Mehasîn*, éd. Schwally, p. 40).

ذو العاج « l'homme à l'ivoire ». Sobriquet de

Kethîr b. ʿAbd Allah es-Sûlâmi, réputé pour la blancheur et la beauté de ses dents. Voir *Morassaʿ*, p. 148. On trouve dans Ibn Ath., t. V, p. 214 et 227, des détails sur les démêlés de ce personnage avec le parti des Kharidjites pendant le règne du dernier des Omeyyades, Merwân II.

ذو العَقيصَتيْن « l'homme aux deux petites tresses » (duel de عقيصة), ainsi nommé à cause de deux nattes de cheveux qu'il laissait pendre derrière sa tête. Dhimâm b. Taʿlabah, cheïkh des B. Saʿad, touché par la prédication de la religion nouvelle, conduisit à Mahomet une députation des gens de sa tribu. Voici le discours que les biographes mettent dans sa bouche : « Je crois, dit-il en s'adressant au Prophète, en le message que tu apportes et en Celui qui t'a envoyé avec la vérité. Je n'ajouterai ni ne retrancherai rien à ces paroles. Quant à moi, je suis l'envoyé de ma tribu que j'ai laissée derrière moi; mon nom est Dhimâm, fils de Taʿlabah, je suis l'un des Benou Saʿad ibn Bekr. » Le Prophète dit alors : « Si cet homme a dit la vérité, certes il entrera dans le Paradis. » (Ṭab., série I, p. 1723; Ibn Ath., t. II, p. 221; *Morassaʿ*, p. 162; *Lis. ar.*, s. v.; *Tadj*, t. IV, p. 408.)

ذو العَيْن. Ḳatadah b. Noʿmân, un des Compagnons de Mahomet, se signala à la journée d'Ohod (26 janvier 625 de J.-C.), et défendit héroïquement la personne du Prophète. Atteint par une flèche,

un de ses yeux pendait sur sa joue; la main du Prophète accomplit alors un miracle : au contact de ses doigts, l'œil rentra dans son orbite et fut doué désormais d'une vue plus perçante : فكانت احسن عينيه واحدّها (Ṭab., série I, p. 1404; Ibn Ath., t. II, p. 120; *Agh.*, t. XIV, p. 19; C. de P., *Essai*, t. III, p. 89 et suiv. Dans le *Mostaṭraf*, t. II, p. 23, et *Kechf*, fol. 18 r°, on lit ذو العينين). — Un Arabe de la *Djahelyeh*, renommé pour sa vaillance, et qui fut aussi un poète célèbre dans sa tribu, portait le même surnom.

ذو الغُرَّة. Un des *Aç'hab* ou Compagnons du Prophète avait une taie blanche sur le visage; d'où son surnom (*Kechf*, fol. 18 r°). Le sens ordinaire de *ghourrah* est « étoile blanche qui se voit sur le front du cheval » (*Lis. ar.*, s. v.).

ذو الغُصَّة. El-Hoçaïn, cheïkh des Benou'l-Hârith, était ainsi appelé parce qu'il parlait avec difficulté, par suite d'une constriction du larynx (Ibn Doreïd, p. 240).

ذو القَرْنَيْن. Ni les commentaires du Ḳorân, ni les chroniques ne s'accordent sur le personnage qui, dans le livre saint, est appelé *Dzou'l-Ḳarneïn* « l'homme aux deux cornes » (voir Ḳorân, chap. xviii, v. 82 et suiv.; La Beaume, p. 4). Les uns l'identifient avec Alexandre le Grand, les autres avec le *tobbaʿ* Essʿab, roi légendaire du pays d'Himyar.

Quelques-uns croient qu'il s'agit d'un roi lakhmite, 'Amr, fils de Moundir. Cf. C. DE P., *Essai*, t. I, p. 65 et suiv; *Morassa'*, p. 183. La version persane de Tabari donne sur le légendaire Dzou'l-Karneïn les détails les plus circonstanciés, t. I, p. 518 et suiv. Enfin on trouve dans le *Kechf*, fol. 18 r°, jusqu'à dix versions différentes sur l'origine et l'attribution de ce nom.

ذو القُروح « l'homme aux ulcères ». Rien n'est plus connu, ni plus invraisemblable, que la légende de la tunique empoisonnée, envoyée par l'empereur de Byzance, Justinien, au célèbre poète anté-islamique Imrou'l-Kaïs. « L'imagination des Arabes, dit judicieusement C. de Perceval, a cherché une cause extraordinaire à une maladie cruelle et inconnue dont Imrou'l-Kaïs fut attaqué à cette époque et qui lui a fait donner le nom de *Dhou'l-Corouh* « l'homme aux « ulcères » (*Essai*, t. II, p. 322). Le *Morassa'* rappelle au sujet de ce surnom un *beït* qu'il attribue à Imrou'l-Kaïs lui-même :

فَبُدِّلْتُ قَرْحًا دامِيًا بَعْدَ صِحَّةٍ
فَيَا لَكَ مِن نُعْمَى تَبَدَّلْنَ أَبْؤُسَا

« Mon corps, autrefois plein de santé, s'est couvert d'ulcères sanglants : triste chose que l'infortune quand elle succède au bonheur ! » *Nessun maggior dolore.*

Cf. *Diwân* d'Imrou'l-Kaïs, éd. du Caire, p. 127; AHLWARDT, p. 135.

ذو القَلْبَيْن « l'homme aux deux cœurs », Abou Ma'mer Djemîl b. Ma'mer b. 'Abd Allah el-Fihri (ou El-Djomahi). L'intelligence et la mémoire surprenantes de cet Arabe lui avaient valu chez ses contribules le surnom de *Dzou'l-Ḳalbeïn*, ce dont il se faisait gloire. « J'ai deux cœurs, disait-il à tout venant, je suis plus intelligent que Mohammed. » Cependant, au dire des choniques arabes, cette qualité lui fit défaut à la bataille de Bedr. Poursuivi, l'épée dans les reins, avec les Koreïchites vaincus, il avait perdu tellement la tête qu'il courait avec une sandale au pied et l'autre dans la main. Cette circonstance lui fit le plus grand tort dans l'estime des siens, qui d'ailleurs se convertirent bientôt à l'islam. Mais, vraie ou fausse, la réputation de perspicacité et de sagesse attribuée à ce personnage a peut-être trouvé un écho dans le passage du Ḳorân, XXXIII, 4, où il est dit : « Dieu n'a pas mis deux cœurs dans la poitrine de l'homme. » La glose de Ṭabari, t. XXI, p. 67, prouve que ce verset a embarrassé les exégètes ; cet auteur estime qu'il faut se borner à voir dans ces paroles un démenti donné par le Prophète aux Arabes ignorants qui se disaient doués de deux cœurs. — Au rapport d'Ibn Hicham, le biographe de Mahomet, ce même Djemîl b. Ma'mer était un orateur habile et sans doute aussi un grand bavard ; voir une anecdote à ce sujet dans *Essai*, t. I, p. 399. Cf. *Morassa'*, p. 184 ; *Kechf*, fol. 18 r°.

ذو الكِفْل. Il règne une grande incertitude chez

les exégètes du Ḳorân sur le verset XXI, 85, où il est dit : « Isma'îl, Idris et Dzou'l-Kifl furent tous des gens patients. » *Dzou'l-Kifl* est identifié soit avec Bichr, fils de Job, soit avec Élie et Zacharie. D'autres donnent ce surnom au prophète Ezéchiel qu'on nomme aussi *Ibn el-ʿAdjouz* « fils de la vieille », et on lui attribue le don de ressusciter les morts (*Ṭabari persan*, t. I, p. 266 et 407). Enfin l'auteur du *Kechf*, fol. 17 v°, opte pour un sage juif qu'il nomme *Abou Salih*, lequel se serait porté garant, تكفّل, de prier, de jeûner et de rendre la justice au peuple après la mort d'un prophète dont le nom n'est pas cité dans le manuscrit.

ذو مُعْجَرَة « l'homme à la ceinture de soie ». Souvenir d'une prétendue ambassade conduite auprès de Mahomet par le vice-roi qui gouvernait l'Arabie méridionale au nom du Chosroès Perviz. Au nombre des cadeaux, tous plus précieux les uns que autres, figurait une ceinture de soie moirée et chatoyante comme on en fabriquait dans l'Yémen. Voir *Morassaʿ*, p. 212; *Lis. ar.*, s. v. عجر.

ذو مَعَة « le possesseur de l'union ». Surnom mystique donné par les Druzes à Hamzah, fils d'Ali. Voir DE SACY, *Chrest. ar.*, t. II, p. 276, et *Exposé de la religion des Druzes*, t. II, p. 59 et 172.

ذو المنار « l'homme au phare ». Ibn Khaldoun, Hamza Isfahâni et d'autres auteurs désignent ainsi

un *tobba*ʿ du Yémen, Abrahah, parce que, au cours de ses expéditions militaires, il élevait des phares, afin de reconnaître sa route au retour. Cf. C. DE P., *Essai*, t. I, p. 67; *Morassa*ʿ, p. 213; *Prairies*, t. III, p. 151; POCOCKE, *Spec. hist. ar.*, p. 59.

ذو النَّسَبَيْن « l'homme des deux lignées ». Le Hafiz ʿOmar b. Hasan b. Dihya, jurisconsulte estimé (né en 544, mort au Caire en 633 H. = 1150-1235 de J.-C.), devait ce surnom à la double illustration de sa naissance. Du côté paternel, il descendait de Dihya el-Kelbi, un des Compagnons qui fut envoyé par Mahomet à la cour d'Héraclius; du côté maternel, il se rattachait à la sainte postérité d'Ali, fils d'Abou Ṭalib. Voir IBN KHALDOUN, *Proleg.*, t. II, p. 384.

ذو النَّصْلَيْن « l'homme aux deux pointes de lance », ʿOtaïbah, fils de Hârith, fils de Chihâb, chef de la tribu de Yarbouʿ, branche des B. Temîm : il se signala par sa vaillance à la journée d'El-Haïr (vers 605 de J.-C.). Il se servait habituellement d'une lance terminée par une double pointe. On le nommait aussi, à cause de la terreur qu'il inspirait, « le traqueur des cavaliers » صيّاد الفرسان (C. DE P., *Essai*, t. II, p. 572 et 594; *Kechf*, fol. 18 v°).

ذو النخلة « l'homme au palmier ». Surnom de Jésus, fils de Marie, qui selon les légendes arabes, naquit sous un arbre de cette espèce. « Les douleurs

de l'enfantement la surprirent sous un tronc de palmier. » (Ḳorân, chap. xix, v. 23.) Cf. *Ṭab. persan*, p. 541; *Tadj*, t. XVIII, p. 131.

ذو النُّورَيْن « l'homme aux deux lumières ». On donne ce titre honorifique à ʿOthmân b. ʿAffân parce qu'il épousa successivement deux filles du Prophète : d'abord Roḳeyyah qui mourut pendant l'expédition de Bedr (an 2 H.), puis Oumm Ḳolthoum, morte l'an 9 H. (*Biogr. Dict.*, p. 409; *Morassaʿ*, p. 223; *Kechf*, fol. 18 v°). — Voir d'autres explications du surnom dans *Tar. el-Khol*, p. 58, et *Mostaṭraf*, t. II, p. 22.

ذو النُّون « l'homme au poisson », Jonas, fils de Mataï, cité dans le Ḳorân, chap. xxi, vers. 87 (La Beaume, *Ḳor. anal.*, p. 132). Les exégètes racontent que, chassé de Ninive qu'il menaçait des châtiments du ciel, il se réfugia sur un bateau, fut avalé par un poisson monstrueux et resta quarante jours dans le ventre de l'animal. Les principales légendes musulmanes, qui ont conservé avec plus ou moins de fidélité ce souvenir biblique, se trouvent dans le *Ṭabari persan*, trad. Zotenberg, t. II, p. 132. — Le même surnom de *Dzou 'l-Noun* appartient à Abou 'l-Feyyâdh el-Misri qui a laissé en Égypte un grand renom de sainteté; il passait pour opérer des miracles; il mourut à Djîzeh en 245 H. (859 de J.-C.). Cf. *Anthol. ar.* de Beyrouth, t. VII, p. 524. — Un sabre fameux dans les souvenirs du paganisme arabe était sur-

nommé aussi *Dzou'l-Noun*, sans doute à cause de sa forme; il avait appartenu à Mâlik, fils de Zoheïr, tué traîtreusement par Hodhaïfah en 570 de J.-C. (C. DE P., *Essai*, t. II, p. 436).

ذو الهِجْرَتَيْن « l'homme des deux émigrations ». Dja'far b. Abi Țalib fut ainsi nommé parce qu'il émigra d'abord en Abyssinie, et plus tard, au moment de l'hégire, il s'enfuit de la Mecque pour aller rejoindre le Prophète à Médine. (Voir ci-dessus : ذو الجناحين.)

ذو الوَدَعات « l'homme au collier de coquillages ». Un Arabe de la tribu de Ķaïs, qui est resté le type de la sottise dans le monde musulman, un certain *Habannakah*, de son vrai nom Yezîd b. Merwân, portait au cou un collier de coquillages, d'os et de verroteries, « pour se reconnaître, disait-il, et éviter de se prendre pour un autre ». Les recueils d'*Ana* sont pleins d'anecdotes bouffonnes dont il est le héros; on trouvera les plus populaires dans MEÏD., *Proverbes*, t. I, p. 192; *Morassa'*, p. 230, lit Yézîd b. Țawrân.

ذو الوزارَتَيْن « l'homme aux deux vizirats ». Surnom de Hasan b. Sehl, ministre du khalife El-Mamoun; il avait succédé à son frère Fadhl b. Sehl « l'homme des deux pouvoirs » (voir ci-dessus : ذو الرياستين), qui fut mis à mort par ordre du khalife en 202 H. (817-818 de J.-C.). Hasan occupa le poste

de premier ministre pendant 30 ans et mourut en 263 H. (876-877 de J.-C.), sous le règne de Motewekkil (Fakhri, p. 306; Ibn Khall., t. I, p. 408). En Espagne, sous la domination des Omeyyades, le chef des deux vizirats, c'est-à-dire de l'autorité militaire et civile, était un véritable vice-roi. Ce titre devenu plus tard simplement honorifique « se donnait ordinairement au personnage le plus distingué par ses talents littéraires et à défaut (*sic*), par sa connaissance de l'administration du royaume ». Ce sont les propres paroles de Makkari, *Nefh et-Thîb*, éd. de Boulak, t. I, p. 102.

ذو اليَدَيْن « l'homme aux deux mains ». El-Khirbâk الخرباق, fils de ʿAmr, qui figure parmi les Compagnons du Prophète, était nommé *Dzou'l-Yedeïn* parce que « chacune de ses mains était d'une longueur double d'une main ordinaire ». (*Kechf*, fol. 18 v°). « C'est à tort, dit le même auteur, que certains biographes l'ont identifié avec ʿOmaïr b. ʿAbd ʿAmr (voir ذو الشمالين). » Cf. cependant Ibn Saad, éd. Sachau, t. III, 1, p. 118.

ذو اليَمِينَيْن. Ṭaher b. el-Huseïn, le fondateur de la dynastie des Ṭahérides, le vaillant émir qui défit l'armée d'El-Emîn et, en s'emparant de Bagdad, assura la couronne à El-Mamoun (né en 159, mort en 207 H. = 775-822 de J.-C.), avait été surnommé « l'homme aux deux mains droites », et cette appel-

lation est expliquée de diverses manières. La version la plus répandue veut qu'il doive son surnom à une prouesse guerrière : il aurait fendu en deux, d'un seul coup d'épée asséné de la main droite, ʿAli b. ʿIsa b. Mahân, le chef des troupes d'El-Emîn. Ce même surnom inspira le vers suivant à un poète qui avait eu à se plaindre du peu de générosité de Ṭaher à son égard (cet émir était borgne) :

يا ذا اليمينين وعين واحده   نقصان عين ويمين زائده

« Homme aux deux mains droites et à un seul œil ; tu as un œil de moins et une main droite de trop. » (Ibn Khall., t. I, p. 652.)

Ce qui rend l'allusion plus malveillante, c'est que la loi musulmane condamne le voleur à avoir la main droite coupée.

راح يكذب. On lit dans le *Kitâb el-Maʿarif* d'Ibn Kotaïbah : « On n'aurait eu aucun reproche à adresser à Mohalleb b. Abi Çofrah, s'il ne s'était fait une habitude de mentir ; c'est ce qui lui a valu dans le peuple le sobriquet de *raha yakdzib* « il s'en va mentir. » Il est vrai que le même auteur, après avoir cité cette opinion courante, s'empresse de l'atténuer en ajoutant que le vaillant émir avait l'âme trop noble pour s'abaisser jusqu'au mensonge ; « mais il se peut, dit-il, que les stratagèmes et les ruses de guerre qu'il fut obligé d'employer dans ses longues campagnes contre les Kharidjites soient la cause de la mauvaise réputation qui lui fut faite à cet égard et du surnom

de *kezzâb* « menteur » qui lui fut infligé. Cf. Ibn Khall., t. III, p. 509. Un reproche, peut-être plus fondé, c'est qu'il forgeait des *hâdits* pour raffermir le courage de ses soldats dans les situations périlleuses. Il n'est pas inutile de rappeler ici qu'on trouve dans le *Kâmil* de Moberred, surtout de p. 622 à 702, les détails les plus intéressants sur la secte et l'insurrection des Kharidjites. En ce qui concerne la politique tortueuse de certains hommes d'état, principalement sous les Omeyyades, voir Goldziher, *Moham. Studien*, t. II, p. 46.

راعي. Un poète arabe du désert, ʿObeïd b. Hoçaïn, fut nommé *Er-Raʿyi* « le berger », parce qu'il excellait dans la peinture de la vie pastorale, dans la description du chameau et d'autres sujets favoris des poètes nomades. Contemporain de Farazdaḳ et de Djerîr, il eut l'imprudence de prendre parti pour le premier, ce qui lui valut de violentes attaques dans les *ḳaçideh* de Djerîr. Sa notice se trouve dans *Agh.*, t. XX, p. 168 à 174; cf. Ibn Ḳot., p. 246; *Khiz.*, t. I, p. 304; *Miz.*, t. II, p. 217; voir aussi Brockelmann, *Orient. Studien*, t. I, p. 214.

راكِبُ الأَسَد « celui qui chevauche le lion ». C'est un des sobriquets donnés à un poète du Ier siècle de l'hégire, et dont on trouverait peut-être l'origine dans ses poésies, si elles avaient été conservées. Il est plus connu sous le nom de *Baʿîth* (voir بعيث).

رَاهُوَيْه. Au dire d'Ibn Khall., t. I, p. 181, le mot persan *rahuyèh*, prononcé par les Arabes *rahaweïhi*, est un sobriquet donné à Abou 'l-Hasan Ibrahîm, père du docte jurisconsulte Abou Ya'koub Ishak *Ibn Rahaweïhi*, le célèbre auteur du *Mosned*. Le sens du mot est expliqué par « trouvé sur la route », ce qui ressemble fort à « enfant trouvé ». Abou'l-Hasan était fort irrité quand on lui adressait ce sobriquet; son fils eut le bon goût d'accepter avec résignation celui de *Ibn Rahaweïhi*. Voir *Kechf*, fol. 19 r°; Ibn Khall., t. I, p. 180.

رَاوِيَة, le *râwyah*, c'est-à-dire le rhapsode, le récitateur par excellence. C'est le surnom du merveilleux conteur Hammâd, fils de Sabour, dont la mémoire infatigable avait recueilli des milliers de vers appartenant à la période anté-islamique. On lui attribue aussi une recension des sept *Mo'allakât*. Voir sa notice dans *Agh.*, t. V, p. 164-175. On place sa mort aux environs de l'année 159 H. (775 de J.-C.).

رَأْي. Kaïs, fils de Zohaïr, chef des B. 'Abs au VIe siècle de notre ère, était connu sous le nom de *Kaïs er-Ra'yi*, à cause de sa réputation de sagesse et des ressources de son esprit. Sur son rôle dans la guerre de Dâhis et sa rivalité avec Rebi' b. Zyâd *El-Kâmil* (voir كامل), on peut consulter C. de P., *Essai*, t. II, p. 424, et les lettres de Fresnel dans le *Journal asiat.*, avril 1837, p. 337 et suiv.

رايش. Le plus ancien *tobba*ʿ du Yémen, qui appartient plus à la légende qu'à l'histoire, était nommé Hârith *er-Râïch*, parce qu'il faisait vivre ses sujets avec le butin qu'il rapportait de ses conquêtes dans l'Inde et la Transoxiane. Le radical راش a le sens de « approvisionner, nourrir ». Cf. C. DE P., *Essai*, t. I, p. 64.

رَدِيم. Zeïd el-Fawâris, « le champion par excellence », fils de Hoçaïn, chef de la tribu de Dhebbah, s'acquit une gloire durable par les prouesses qu'il accomplit au temps du paganisme, dans plusieurs *journées* célèbres et principalement celle de Ḳournataïn (*Mo'djem*, t. IV, p. 70), où il combattit héroïquement avec ses dix-huit fils contre les B. ʿAmir b. Sassaʿa. Il était poète et c'est probablement dans une de ses *ḳaçideh* qu'il faudrait chercher l'explication de son surnom de *Redîm*. Cependant d'après *Khiz.*, t. I, p. 517, il le devait à l'habileté avec laquelle il savait se créer des positions inexpugnables en temps de guerre; en effet le radical ردم peut se traduire par « obstruer, boucher » (*Lis. ar.*, s. v.; IBN DOR., p. 120).

رَسُولُ نَفْسِهِ « son propre envoyé ». Un traditionniste, Ahmed b. el-Hasan b. el-Ḳasim, originaire de Koufah, avait été surnommé ainsi, au dire de *Kechf*, fol. 19 r°, qui ne donne pas d'autre explication.

رَشْحُ الحَجَر « le suintement de la pierre », un des nombreux sobriquets du khalife ʿAbd el-Melik b. Merwân ; celui-ci fait allusion à son avarice (*Mostaṭraf*, t. II, p. 25).

رشك, Abou'l Azhar Yezîd Ed-Dâriʿ El-Basri, ainsi nommé à cause de la longueur de sa barbe. Ce mot, qui n'est pas d'origine arabe et devrait se prononcer *richèk*, est probablement le diminutif du persan ريش « barbe » (*Kechf*, fol. 19 r°). Ibn el-Djauzi ajoute que ce personnage avait une barbe si longue et si touffue qu'un scorpion s'y logea pendant trois jours sans être aperçu (*sic*). Il faut remarquer aussi qu'un mot *rouchk* رشك, appartenant à certain dialecte arabe et signifiant « scorpion », aura pu donner naissance à cette singulière explication.

رَغْوان. Modjachiʿ b. Dârim et-Temimi, qui fut un des ancêtres de Farazdaḳ, était surnommé *Raghwân*, parce qu'il avait bavait en parlant (*Kechf*, fol. 19 r°). En effet, le radical رَغَى, dont le sens ordinaire est « mugir, beugler », a aussi celui de « mousser, se couvrir d'écume » (*Lis. ar.*, s. v).

رُقَيّات. ʿObeïd Allah b. Ḳaïs b. Choʿaïb b. Mâlik b. Rebyʿah, surnommé *Er-Roḳayyât*. Ce poète avait suivi le parti d'Abd Allah b. Zobeïr, et combattit sous les ordres de Moçʿab, frère d'Ibn Zobeïr. Après le meurtre de son chef, le poète mena une vie errante.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Il se réfugia d'abord à Koufah, où une femme riche et dévouée à sa famille le cacha pendant longtemps. Traqué par le khalife ʿAbd el-Mélik, il se rendit à Médine et implora la protection d'Abd Allah b. Djaʿfar b. Abi Ṭalib; ce fut cet émir qui intervint en faveur du poète et obtint sa grâce. Tous ces faits sont racontés par *Agh.* dans la notice qu'il a consacrée à Er-Roḳayyât, t. IV, p. 155 à 168; cf. *Khiz.*, t. III, p. 267, qui donne un bon résumé de la notice de l'*Agh.; Kechf,* fol. 19 vº. Quant à l'origine du surnom *Roḳayyât*, il y a, comme toujours, certaines divergences chez les biographes. On croit généralement que ce surnom fut donné au poète parce qu'il était épris de trois femmes, qui portaient toutes les trois le nom de *Roḳayyah* رقيّة. C'est l'opinion d'El-Asmaʿi reproduite dans le *Ṣahah* de Djawhari (*Kechf,* fol. 19 vº). D'autres disent que trois aïeules du poète avaient eu ce nom. Voir d'ailleurs, sur cette question et en général sur les œuvres du poète, la préface que M. Rhodokanakis a placée en tête de son édition, *Der Diwan des ʿUbaid Allah Ibn Kaïs ar-Rukayyât,* p. 7.

رُكَانَة. *Rokanah*, fils d'Abd Yézid, un des Compagnons de Mahomet, embrassa l'islam le jour de la prise de la Mecque (an 8 H. = 630 de J.-C.). Une tradition dont l'authenticité n'est pas, il est vrai, des plus solides, raconte que ce personnage, doué d'une vigueur peu commune, eut l'honneur de lutter avec le Prophète et que, malgré sa force, il fut terrassé. C'est là qu'il faudrait peut-être chercher l'explication

de son surnom (ركن « être ferme, solide »). On rencontre le même nom sous la forme du diminutif *Rokaïn*. — Le personnage dont il est parlé ici mourut à Médine sous le khalifat d'Othmân ou de Moʿawyah (*Biogr. Dict.*, p. 254).

رُوبَة. Abou'l-Djahhâf *Roubah*, fils de ʿAddjâdj, fut, comme son père et même avec un talent supérieur à celui de son père, le modèle des poètes qui ont composé exclusivement sur le mètre dit *redjez*. Il fut un de ceux qu'on nomme les *Moukhadramîn*, c'est-à-dire qui ont vécu sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides. Le nom de *Roubah*, qu'on l'écrive avec ou sans *hamza*, est susceptible de cinq ou six interprétations différentes, et le poète lui-même avouait qu'il n'en connaissait pas le sens (*Agh.*, t. XXI, p. 85, et Ibn Doreïd, p. 159). Il mourut en 145 H. = 762 de J.-C. M. Ahlwardt a publié les diwâns d'El-ʿAddjâdj et de Roubah, avec une traduction métrique des *kaçideh* du second de ces poètes, Berlin, 1903-1904, dans la collection intitulée *Sammlungen d. Arab. Dichter*, voir préface, t. II, p. xiv, et la notice de Roubah dans Ibn Kot., p. 376-381.

رَهِيص. Se dit du voyageur qui a les pieds meurtris par les aspérités de la route. On donnait le surnom d'*El-ased er-rahiç* « le lion aux pieds meurtris » à un Arabe de la tribu de Tayi, Wizr (*ou* Wazar) b. Djabir el-Nehbâni, qui surprit ʿAntarah au cours d'une razzia

contre les B. Nebhân et le tua d'un coup de flèche (*Agh.*, t. VII, p. 152; C. DE P., *Essai*, t. II, p. 159).

رِيشُ بِلَغْبٍ « plume froissée, fausse plume ». Surnom d'un frère du poète-maraudeur Ṭ'abata Cherran, auteur de ce vers où il se défend contre certaine raillerie dont il avait été l'objet :

ما كُنتُ فَقْعًا نابتًا بِقَرارَةٍ
وما كنتُ ريشًا مِن ذُنابَى ولا لَغْبِ

« Je ne suis pas le champignon qui pousse au fond d'une fosse; je ne suis pas la plume (de la flèche) froissée et inutile ». (*Miz.*, p. 222.)

Tadj, I, 473, cite ce vers comme étant de Ṭ'abata Cherran.

زادُ الراكِب « provision du cavalier ». Surnom louangeur qu'on donnait à Abou 'Omeyyah Sehl b. el-Moghîrah, pour reconnaître la générosité avec laquelle il accueillait sous la tente les voyageurs égarés. (Voir زواد.)

زاغ, Ased b. 'Abd Allah el-Ḳasri, qui gouvernait le Khorassân au nom de son frère Khâled. Il avait l'habitude de se coiffer d'un turban de soie rouge et d'en ramener les bouts sur son visage, en forme de *lithâm;* c'est ce qui lui valut le sobriquet de *Zâgh* « la corneille », oiseau dont le bec et les pieds sont

rouges. Ased prit fort mal la chose et, un jour qu'il était en chaire à la mosquée, il fit entendre cette menace : « Je jure que je troublerai (أَزِيغَنَّ) le cœur de ceux qui me donnent le nom de *Zâgh !* » Mais le sobriquet lui resta. On voit par cette citation qu'il jouait sur le mot *Zâgh* qui est persan : quant au verbe arabe زَاغَ, il prend, à la IVe forme, le sens d'« égarer, confondre »; voir Ḳorân, LXI, 5. — IBN EL-ATHÎR (*Kâmil,* t. V, p. 98) nous apprend que El-Ased fut nommé une première fois gouverneur du Khorassân en 106 H. (724 de J.-C.); après avoir fait la guerre au Khakân dans le Khotel et le Ghour pendant les deux années suivantes, il fut rappelé par ordre du khalife. Sous le règne de Hichâm, en 117 H. (735 de J.-C.), il fut investi, pour la seconde fois, de l'autorité dans le Khorassân et soutint une lutte acharnée contre El-Hârith b. Soreïdj; il en sortit victorieux, mais il ternit ses succès militaires par de sanglantes représailles. Deux ans plus tard, il entreprit une seconde campagne non moins heureuse contre le Khakân, et mourut en l'année 119 H. (737 de J.-C.).

زِبْرِقَان. Hoçaïn b. Bedr, chef de la tribu des B. Sa'ad, branche de la grande tribu de Temîm, et poète éminent, est surnommé *Zibriḳân*, mais on n'est pas d'accord sur le sens de ce sobriquet. Il le devait soit à sa beauté, soit à la couleur jaune de son turban, le verbe زبرق se disant aussi bien de la couleur en question que de la pleine lune, qui est pour les Orien-

taux un emblême de beauté. En outre, étant donnée l'extrême variété des sens d'un même mot en arabe, le mot *zibriḳân* se dit aussi de la barbe, lorsqu'elle est courte et clairsemée. Voir *Khiz.*, t. I, p. 531; *Agh.*, II, p. 43 et *passim; Kechf*, fol. 19 v°. Ce poète occupe un rang distingué parmi ceux de la fin du paganisme arabe. On sait qu'avant d'embrasser l'islamisme, il soutint contre Hassân b. Thâbit, le poète de la religion naissante, plus d'une joute poétique. Devenu musulman, il fut chargé par le Prophète, et ensuite par Abou Bekr, de recueillir la dîme aumonière dans la tribu des B. Temîm, mission toujours difficile, surtout aux premiers âges de l'islam. Cf. *Biogr. Dict.*, p. 250; C. de P., *Essai*, t. III, p. 270.

زَجَّاج. Abou Is'haḳ Ibrahim b. Mohammed, philologue distingué, auteur de plusieurs traités relatifs à la grammaire et à la lexicographie, exerçait en même temps la profession de *vitrier;* d'où son surnom. La date de sa mort n'est pas donnée avec précision. Ibn Khall., t. I, p. 29, la place entre 310 et 316 H. (922-928 de J.-C.).

زِقُّ العَسَل « outre de miel ». Surnom honorifique du traditionniste et jurisconsulte El-Haddjadj b. ʿAbi Zyâd el-Aswed, qu'il reçut de son maître Eyas b. Moʿawyah, probablement à cause de son éloquence et de l'utilité de son enseignement (*Kechf*, fol. 20 r°).

زَلْزَل. Surnom de Mançour, célèbre joueur de luth, page ou écuyer, غُلام, de Ysa b. Dja'far, fils du khalife Abbasside El-Mançour. Très en faveur auprès de Haroun er-Rechîd, il acquit une fortune considérable et fit construire entre Bagdad et Kerkh un grand réservoir d'eau connu sous le nom de *Birket Zelzel*. Il est question de cet édifice destiné à l'usage public dans une ode du poète Niftaweïh :

لَو انَّ زُهَيْرًا وَٱمْرَّ القَيْسِ أَبْصَرا
مَلاحَةَ ما تَحْوِيهِ بِرْكَةُ زَلْزَلِ
لَمَا وَصَفا سَلْمَى وَلا أُمَّ جُنْدُبٍ
وَلا أَكْثَرا ذِكْرَ الدَّخُولِ وَحَوْمَلِ

« Si Zoheïr et Imrou'l-Kaïs avaient pu contempler la beauté du *Birket Zelzel*, ils n'auraient pas célébré Selma et Oumm Djondob, ni cité si souvent Dakhoul et Hawmel. »

Pour le nom de ces deux dernières localités, voir la *Mo'allaka* d'Imrou'l-Kaïs, ARNOLD, *Septem Mo'all.*, p. ۲; *Mo'djem*, t. II, p. 592. Cf. *Agh.*, t. V, p. 22 et suiv., *Kechf*, fol. 20 v°.

زَمِن. Abou Mousa Mohammed el-'Anzi, traditionniste du IIIe siècle de l'hégire, était connu sous le nom d'*Ez-Zemin* « le perclus », parce qu'il était atteint d'une maladie chronique dont il se guérit tardivement (*Kechf*, fol. 20 v°).

(ابو) زِناد « l'homme au briquet », l'imâm Abou ʿAbd er-Rahmân ʿAbd Allah b. Zakwân, jurisconsulte et philologue originaire de Médine, mort dans cette ville en 130 H. (747-748 de J.-C.), à l'âge de 66 ans. Nawawi cite ce sobriquet sans en donner l'explication, il ajoute seulement que le savant imâm était de fort méchante humeur quand on l'appelait ainsi. Il est vrai que dans le monde des lettres il avait reçu le titre honorifique de *Prince des Croyants* (Emir el-Mouminîn) *dans la science des hadîts*. (Voir امير المؤمنين.)

زَنْجِى. L'imâm Abou Khâlid Moslim b. Khâlid, jurisconsulte et mufti de la Mecque, mort en 179 ou 180 H. (795-796 de J.-C.), était surnommé *Zendji* « le nègre », soit à cause de son teint, soit, d'après une version moins acceptable, parce qu'il avait un goût prononcé pour les dattes qui sont la principale nourriture des nègres (*Biogr. Dict.*, p. 552). Il ne faut pas confondre ce personnage avec l'imâm Moslim, fils d'El-Haddjadj, mort à Neïsabour en 261 H. (874-875 de J.-C.), auteur du célèbre recueil de traditions intitulé *Çahîh* « Le livre véridique ». Le *Kechf*, fol. 20 v°, dit que, selon plusieurs contemporains, l'imâm Abou Khâlid avait le teint blanc et qu'il ne faut voir par conséquent dans son surnom de *Zendji*, qu'une antinomie, de même qu'on emploie le *lakab* « Abou'l-djaun » pour désigner un nègre, etc. Le même ouvrage, citant aussi la

troisième explication, lui donne l'origine que voici : Moslim était grand amateur de dattes. Un jour, sa servante, peut-être une *serva padrona*, lui dit en riant : « Quand on aime tant les dattes, on ne peut être qu'un nègre. » Et le surnom lui resta (ما انت الا زنجى لاكل التمر فبقى عليه هذا اللقب). Voir aussi Ibn Khall., t. II, p. 574, et Ibn Ath., t. VI, p. 100. On cite enfin un autre traditionniste, Abou Mohammed ʿAbd er-Rahmân ech-Chaʿiri, qui était connu aussi sous le sobriquet de *Zendji*. Cf. *Kechf*, fol. 20 v°.

زُوَّادُ الراكِب. Voici l'explication fournie par l'*Aghâny* (t. VIII, p. 48) de cette expression qu'on peut traduire par « les pourvoyeurs du voyageur ». Parlant de Mosafir b. Abi ʿAmr b. Omeyyah, l'auteur ajoute : « C'était un chef d'un caractère généreux parmi ceux qu'on nomme *Zouwâd er-rakib*, parce qu'ils ne laissaient jamais passer un étranger, un voyageur ou un nécessiteux sans lui donner l'hospitalité et pourvoir à ses besoins jusqu'au moment de son départ. » Les autres Ḳoreïchites qui partageaient avec Mosafir cet honorable surnom étaient Abou Omeyyah Sehl, fils de Moghîrah, Zamʿ fils d'El-Aswad, et ʿOmarah, fils de Walid. Cf. C. de P., *Essai*, t. I, p. 336. (Voir ci-dessus : زاد الراكب.)

زَيْدُ الخَيْل, *Zeïd el-Khaïl*, fils de Mohalhil el-Nebhâni, une des gloires de la tribu de Ṭayi, où sa bravoure et son talent de poète l'avaient rendu aussi

célèbre que l'était son contribule Hâtim par sa générosité. Il devait ce surnom à son goût pour les chevaux de race; il en possédait un grand nombre et les a chantés dans ses *ḳaçideh*. Lorsque, en l'an 9 de l'hégire (630-631 de J.-C.), la tribu de Ṭayi vint faire sa soumission au Prophète sous la conduite de Zeïd, Mahomet frappé de la noble attitude de ce chef, lui demanda son nom et, l'ayant appris, il ajouta : « Tu t'appelleras désormais *Zeïd el-Khaïr* « Zeïd du bien. » Le néo-converti mourut quelques jours après son entrevue avec le Prophète, en laissant deux fils dont l'un nommé Orwah, se distingua comme son père par sa vaillance et son talent poétique; il se déclara pour ʿAli b. Ali Ṭalib et se distingua dans les rangs de son armée à la bataille de Ḳadesyah et à celle de Siffîn. L'intéressante notice de l'*Agh*. (t. XVI, p. 47-61) sur Zeïd el-Khaïl a été résumée par C. de P., *Essai*, t. II, p. 632 et suiv. Ibn Ḳot. cite ainsi les paroles adressées par le Prophète à Zeïd : « Tous ceux dont on m'a vanté les mérites au temps du paganisme m'ont paru, une fois musulmans, inférieurs à leur renommée, excepté toi : رأيته دون الصفة ليسك », et Ibn Ḳot. ajoute : يُريد غيرك; sur cette expression très rare, voir Wright, *Gram. arabe*, 3ᵉ édition, t. II, p. 343.

زيدُ النّار. Zeïd b. Mousa b. Djaʿfar, descendant d'Ali par Hûseïn, se révolta contre le khalife Mamoun; il fut pris et décapité à Basrah en 200 H.

(815-816 de J.-C.). On le nommait *Zeïd en-Nâr* parce qu'il avait dévasté et incendié Basrah dont il s'était rendu maître. Cf. *Ibn Mashkoweih*, éd. de Goeje, p. 424.

سادات طُلْس (plur. de اطلس), « les Seïd imberbes ». On désigne par cette épithète quatre personnages célèbres dans l'islam, à savoir : le cadi Choreïh, ʿAbd Allah b. Zobeïr, Ḳaïs ibn Saʿad, gouverneur de l'Égypte au Ier siècle de l'hégire, et Ahnef b. Ḳaïs. (Voir احنف.)

سامون. *Sâmoun* serait, d'après les lexicographes, une variante du nom propre Ismaïl اسمعيل. La permutation fréquente du *lam* en *noun*, par exemple dans اسمعين pour اسمعيل, viendrait à l'appui de cette opinion (*Lis. ar.*, s. v. سمل). Ibn Khall., t. III, p. 21, cite parmi les orateurs les plus connus au ve siècle de l'hégire par l'élégance de leur *khoṭbah* et le mérite de leurs poésies en général improvisées, un Mohammed ibn Ahmed b. Ismaʿïl, qui était ordinairement nommé *Ibn Sâmoun*.

سَبا. « *Sabâ*, fils de Yachdjob, fut nommé *Sabâ* parce que, le premier, il fit des prisonniers de guerre et les réduisit en esclavage (du rad. سبا). » (*Kechf*, fol. 21 ro.) L'auteur ne fait ici que reproduire l'opinion des généalogistes arabes qui, dans leur ignorance de l'ethnographie de leur propre pays, se contentent d'un rapprochement de mots. « Le sur-

nom de Saba, dit M. C. de Perceval, *Essai*, t. I, p. 41, donné à 'Abd Chems, fils de Yachdjob, doit être considéré comme exprimant la personnification de la famille sabéenne dans l'homme qui en était le chef à une certaine époque. C'est là un indice qui rapporte Ya'rob aïeul d'Abd Chems à la souche de Saba fils de Yactan. » Voir aussi, sur la distinction entre les Sabéens yactanides et les Sabéens couchites, *Essai*, *ibid.*, p. 42 et suiv.

سَجَّاد. Le traditionniste Mohammed b. Ṭalhah b. 'Obeïd Allah fut nommé *Seddjâd*, à cause de sa piété et de ses longues prières (du rad. سجد « se prosterner »). Peu de jours après sa naissance, il fut présenté au Prophète qui bénit l'enfant en posant les mains sur son front et lui donna le nom de Mohammed et d'Abou'l-Ḳâsim. Partisan déclaré de 'Aïchah, Seddjâd prit part à la bataille du Chameau et y perdit la vie (36 H. = 656-657 de J.-C.), malgré l'ordre qu'Ali avait donné de l'épargner (*Biogr. Dict.*, p. 109).

سُحْنُون. Le nom de *Sahnoun*, le seul sous lequel on connaisse aujourd'hui le célèbre jurisconsulte de Ḳaïrouân, désigne en Ifrikiya, un oiseau de proie doué d'une vue extrêmement perçante. Ce surnom qui faisait allusion à l'extraordinaire sagacité qu'avait montrée, dès son jeune âge, le futur docteur malékite, a fait oublier son véritable nom, Abou Sa'id Abdesselâm b. Saïd..... et-Tonoukhi. Ce juris-

consulte de grand renom dans l'Afrique du Nord, né en 160, mort en 240 H. (777-854 de J.-C), est un de ceux qui ont le plus contribué à établir dans cette partie du monde musulman la doctrine d'Ibn Mâlik et l'intégrité du dogme. Voir l'intéressante notice que M. Houdas lui a consacrée dans le *Centenaire de l'École des Langues orientales vivantes*, 1895, p. 295-304; cf. Ibn Khall., t. II, p. 131.

سَفِينَة. Sobriquet d'un des Compagnons (*Aç'hab*) auquel on doit quelques traditions. Selon les uns, son nom était *Ahmar* (le rouge); selon d'autres il était persan d'origine et se nommait *Mihrân*. Tombé en esclavage après la conquête de la Perse, il passa environ dix ans au service de Mahomet qui ensuite l'affranchit. D'après une ancienne tradition, comme il était doué d'une vigueur peu commune, le Prophète lui faisait porter ses armes et son bagage, et lui disait en plaisantant : « Mihrân, tu es mon *sefineh* ». Or ce mot, qui signifie ordinairement « bateau », peut aussi avoir le sens de « véhicule ». Comme la légende merveilleuse ne perd jamais ses droits, on assure qu'après cette parole du Prophète, Mihrân sentit ses forces décupler et que désormais il ne voulut plus avoir d'autre nom que celui qu'il devait à la bonne humeur de son maître (*Biogr. Dict.*, p. 290 et suiv.; *Kechf*, fol. 21 v°). Une version assez différente, mais qui confirme cependant le sens particulier de *sefineh*, se lit dans *Lis. ar.*, t. XVII, p. 73. Ce n'est pas au service de Mahomet, mais à

celui d'Ali que se trouvait l'esclave persan; il y remplissait d'ailleurs les mêmes fonctions et portait souvent les deux petits-fils du Prophète, Hasan et Hûseïn, avec leurs bagages. (Voir aussi بريد.)

سمّان. Abou Çâlih, mort à Médine en 101 H. (719-720 de J.-C.), fut un des traditionnistes les plus accrédités au 1er siècle de l'hégire. Il était plus connu par le surnom de *Semmân*, parce qu'il faisait à Koufah le commerce du beurre fondu et de l'huile (*Biogr. Dict.*, p. 731; Abou'l-Mehasin, t. I, p. 274; *Kechf*, fol. 25 v°).

سمج. Le poète Abou Nowâs avait donné le surnom de *semidj* « laid, hideux » à un de ses esclaves que sa rare beauté exposait aux maléfices du mauvais œil (*Tadj*, s. v.).

سَهْل. *Sehl* b. Sa'ad Es-Sa'ïdi, fut un des plus jeunes et des derniers survivants parmi les Compagnons; il mourut à Médine en 88 ou 91 H. (706 ou 709 de J.-C.). Il n'avait pas quinze ans à la mort du Prophète, ce qui ne l'empêcha pas de recueillir une centaine de traditions. Son vrai nom était *Hazn*, qui signifie « sol dur, montée rocailleuse ». Mahomet, qui aimait quelquefois à plaisanter avec ses disciples, ou peut-être dans le désir de détourner les mauvais présages tirés du nom de *Hazn*, le changea en celui de *Sehl* « sol doux et uni ». Ce surnom lui resta (*Biogr. Dict.*, p. 306;

Lis. ar., s. v. حزن). D'après un témoignage cité par Goldziher, *Z. D. M. G.*, 1897, p. 257, ce changement de nom ne se fit pas sans difficulté et le néo-musulman refusa d'abord d'abandonner celui qu'il tenait de son père.

سُوسَةُ العِلْم. Abou Selamah Zyâd b. Younis, originaire du Hadramaut et traditionniste formé à l'école de Mâlik b. Anas, fut surnommé « le ver de la science », à cause de son assiduité au travail, à peu près comme nous disons « un rat de bibliothèque » (*Kechf*, fol. 23 r°).

سِيبَوَيْه (iranien *seboï* « la petite pomme »; cf. Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 293), ʿAmr, fils d'Othmân, fils de Ḳanbar, le plus célèbre des grammairiens arabes, mort dans les dernières années du IIe siècle de l'hégire; auteur du *Kitâb*, la grammaire par excellence aux yeux des Arabes, qui a été publiée par M. H. Derenbourg et traduite en allemand par Jahn. Le nom, ou plus exactement le sobriquet de *Sîbouweïhi*, d'origine persane et prononcé dans cette langue *Sîbouyeh*, paraît avoir embarrassé les lexicographes arabes, ils le traduisent ordinairement par « odeur de pomme ». Sur la terminaison iranienne ويه, voir J. Darmesteter, *Études iraniennes*, p. 289; de Sacy, *Anthol. ar.*, p. 40 et 152; Ibn Khall., II, p. 398; *Kechf*, fol. 20 r°. Soyouṭi, dans le *Mizhar*, t. II, p. 216 et 228, après avoir reproduit les opi-

nions toutes conjecturales des auteurs arabes sur ce nom, cite encore trois autres savants qui le portèrent, à savoir Mohammed b. Mousa el-Misri, Mohammed b. ʿAbd el-ʿAziz d'Isfahân, et Abou'l Hasan ʿAli el-Koumi, originaire du Maghrib.

سَيْفُ اللّٰه « le glaive de Dieu ». C'est le Prophète lui-même qui donna ce surnom à Khâlid, fils de Walid el-Makhzoumi, lorsque ce vaillant guerrier se convertit à l'islam, l'an 8 H. (623 de J.-C.). Cf. C. DE P., *Essai*, t. III, p. 211; ṬAB., Ire série, t. II, p. 1610.

(*La suite au prochain cahier.*)

LE
PAPYRUS MORAL DE LEIDE,

PAR

M. E. REVILLOUT.

(SUITE[1].)

CHAPITRE XVII.

COLONNE 19 (*suite*).

(6.)

(1.)

CHAPITRE XVII.

COLONNE 19 (*suite*).

(6.) *Dix-septième enseignement.* (*La patience et les fins dernières.*)

1. (Titre.) *Ne pas tenir compte* (*faire la pesée*[2]) *des soucis*[3], *de peur d'être en état de luttes*[4] *continuelles.*

[1] Voir le numéro de juillet-août 1906, p. 83-148. — [2] , voir à XVII, 1. — [3] ⲣⲟⲟⲩϣ, voir à XVI, 18. — [4] , Br. 1034 et 1105; Koufi, VIII, 13; XI, 3; XII, 21, 26; *Rev.*, IV, 74 et 86.

IMPRIMERIE NATIONALE.

(7, II.)

(8, III.)

(9, IV.)

(7, II.) Est-ce que le cœur ne donne pas de soucis à son maître[1], lorsqu'il[2] enfante[3] pour lui la fin[4]?

(8, III.) Est-ce que, quand un souci existe, le cœur ne désire[5] pas la mort[6] de son âme[7]?

(9, IV.) Dieu[8] donne l'agrandissement[9] du cœur de l'homme sage[10] dans la demeure[11] de rétribution[12].

[1] ⲚⲎⲂ, voir à XVIII, 13. — [2] ϢⲀⲚ, voir sur ce mot *Rev. Ég.*, XI, p. 218 et suiv.; XII, p. 220 et suiv. — [3] ⲘⲒⲤⲈ, voir à XII, 8, et XVII, 9. — [4] ⲞⲨⲰ, VII, 11, 12, 14, 16; XIX, 7; XXII, 11; XXIV, 2, 3; XXXII, 12; voir pour ce mot la dissertation spéciale que j'ai publiée dans ma *Revue*, t. XI, p. 204 et suiv. — [5], II, 4; XI, 8; XII, 5, 10, 17, 20; XVII, 13, 14; XXVII, 7; voir ma dissertation spéciale dans la *Rev. Ég.*, XI, p. 198 et suiv. — [6] ⲠⲘⲞⲨ, voir à XVI, 17. — [7], voir à II, 12-13, et à X, 10; cf. ROSETTE, *Chrest.*, 187. — (8-12) [8] ⲚⲞⲨⲦⲈ «Dieu». Ce mot est trop fréquent dans notre document

(10, V.) [hieroglyphs]

[hieroglyphs]

(10, V.) L'impie[1] qui oublie[2] Dieu, meurt[3] dans le désespoir (dans l'action de cacher[4] son cœur[5]).

pour que nous en citions les exemples. Qu'il me suffise de dire que dans Rhind (n° 180-181), [hieratic] a pour équivalent [hieratic] et [hieratic] = [hieratic]. Il en est de même dans Pamont, *passim*, qui transcrit le premier groupe [hieratic]. Dans Rosette, *Chrest.*, 5 et 4, il est traduit ΘΕΟΣ, tandis que (*ibid.*, 2, 3 et *passim*), le pluriel est traduit ΘΕΟΙ. Voir aussi Canope (*Chrest.*, 126, 127, 128, 129). Comme transcription, nous avons : dans le bilingue de Londres (VII-21) [demotic] = ⲤⲀⲢⲒⲚⲦⲈⲢ; dans le bil. de Berlin et celui du Louvre [demotic] = ⲯⲈⲚⲈⲚⲞⲨⲦⲎⲢⲒⲤ; [demotic] est transcrit au contraire ⲯⲈⲚⲞⲨⲐⲒⲞⲤ, car le *r* final se conservait mieux au pluriel dans la prononciation de *nouteru*. Voir aussi le nom d'Amourasonter, etc. En copte, beaucoup de mots n'ont conservé le *r* final qu'au pluriel : ⲁϩⲟ, ⲁϩⲱⲱⲣ; ϩⲧⲟ, ϩⲧⲱⲱⲣ, etc. — [9] ⲁⲓⲁⲓ, *au*, est synonyme de *ai;* voir à XVII, 9. — [10] [hieroglyphs], voir à XI, 10, et XVI, 18. — [11] [hieroglyphs], XIX, 9, 11, 12; XX, 19; XXI, 2, 5; XXX, 12; XXXIV, 6, 13. — [12] ⲧⲱⲱⲃⲉ, voir à XVI, 18.

[1] [hieroglyphs], voir à XV, 19. — [2] ⲱⲃϣ, II, 9; III, 18; IV, 9; VIII, 14; XIX, 10; XX, 11; XXVIII, 22; XXXIII, 10. — [3] ⲙⲟⲩ, [hieroglyphs], [hieroglyphs], voir à XVI, 17. — (4-5) [4] ϩⲱⲡ [hieroglyphs], voir à XVI, 16. Ici le verbe est au palpel. Ce palpel se retrouve d'ailleurs

(11, VI.) [hieroglyphes]

(12, VII.) [hieroglyphes]

(11, VI.) Que fasse jour[1] petit (*ou* mauvais[2]) dans la demeure de rétribution la barque[3] du cœur du petit de cœur.

(12, VII.) Le support[4] de l'homme de Dieu dans la demeure de rétribution, c'est Dieu, c'est Dieu.

avec le même sens que dans notre document dans CANOPE (*Chr.*, 133; Poème, 133; Groff., p. 8), soit sous la forme [démotique], soit sous la forme [démotique], pour indiquer l'«affliction», et elle est traduite par [hiéroglyphes] dans la version hiéroglyphique. — [5] ϩΗΤ [hiéroglyphes], voir à XVI, 3.

[1] [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], ϩΟΟΥ, voir à XVI, 4. — [2] [hiéroglyphe] a le double sens. — [3] [hiéroglyphe], voir à XVIII, 4. — [4] [hiéroglyphes] ϤΙ «porter» (cf. III, 24; XXIV, 22; XXV, 1, 3; XXXI, 2). [démotique] est traduit par ΦΟΡΟΥΣΙΝ dans CANOPE (*Chrest.*, p. 139); [démotique] par ΚΑΝΗΦΟΡΟΣ (*ibid.*, 125); [démotique] (ЄΙϤΙϨⲀ) par ΒΑΣΤΑΖΩ dans le bil. Leide, VIII, 25-29. Dans CANOPE (*Chrest.*, p. 150), [démotique] est rendu aussi par ΜΗ ΜΕΤΑΤΙΘΕΣΘΑΙ; voir aussi Rhind, n° 109; Poème,

(13, VIII.)

(14, IX.)

(13, VIII.) L'homme sans vergogne[1] ne l'invoque[2] pas dans ses épreuves[3] à cause de son impiété.

(14, IX.) Celui qui est patient[4] avec courage[5], sa destinée viendra[6] conformément à ce courage (*mot à mot :* à cause de lui).

vers 27, 40, 63, 67, et p. 131; Koufi, XII, 10; *Rev.*, IV, 83, etc. est un substantif dérivé de ce verbe et signifiant « ce qui porte ou supporte ».

[1] ⲗⲁϭ ⲗⲁϫⲓ, voir à X, 4. — [2] ⲱϣ, X, 21; XI, 3; XII, 12; XVI, 6, 7, 8; XIX, 13; XXXII, 18; XXXV, 5; etc. Le mot est traduit par et par ΔΙΑΣΑΦΕΙΣΘΑΙ dans CANOPE (*Chrest.*, 170); cf. Poème, vers 16, 59, 66, 83, p. 160, 165, 168, 205, 219, 221, 243; *Moschion Rev.*, II, II, pl. 68 et 72; Koufi, VII, 23, 31; XII, 4, 24; *Rev.*, IV, 82, 86; *Corpus*, t. II, pl. 3, 5; *Rev.*, II, II, pl. 5; Setna, p. 15; ROSETTE, *Chrest.*, 25 et 181, etc. — [3] ϩⲓⲧⲉ *confringere, comminuere, attritio*, XIX, 13; XX, 20; XXX, 5. — (4-6) [4] ϩⲟⲣϣ (ⲛϩⲏⲧ), IX, 3; XIX, 14; XXI, 3; XXIII, 16; XXXIV, 4. Dans le sens de « lourd », qui est un des sens de ϩⲟⲣϣ, le pap. bil. Rhind donne à le correspondant ; cf. Poème, vers 28, 65, p. 193, 194.

(15, x.)

(15, x.) Que la destinée[1] et Dieu amènent[2] le bien[3] (*ou* le bonheur) après le soir[4] (de la vie).

— [5] Pour = = ϣⲁϫⲉ = (pap. de Dublin), soit dans le sens de «chose», soit dans le sens de «parole» et de «parler ou converser avec». Pour la lecture de ce signe, voir une des notes de mon Petibast. L'assimilation avec ⲙⲟⲩⲧⲉ «crier, appeler», est impossible. , signe de la langue, est polyphone. Il s'emploie aussi dans Setme (IV, 10, 11, 13 et *passim*) sous la forme comme doublon de = , ce qui confirme la lecture de *t'e* «dire» à côté de celle de *set'et* pour = = ϣⲁϫⲉ «chose, parole ou conversation». Voir, dans le sens de «parole», IV, 4, 16; X, 20; XXIV, 13; XXV, 7; XXVI, 2; XXIX, 20; et dans le sens de la préformante abstractive ϫⲓⲛ, tirée de l'ancienne lecture *t'et-n*. ⲙⲛⲧ s'écrit d'une façon toute différente, voir II, 8, 9, 22, 23; X, 9, 15; XIX, 20; XX, 13, XXI, 1; XXIV, 16, 17; XXV, 6; XXVI, 7; XXXI, 3. Pour les divers sens de ce mot, voir Koufi, XII, 24, 25; XV, 17; XVIII, 27; Setna, 82, 95, 98, 113, 127; Poème, vers 14, 20, 51, 62, 63, 64, 68, 71, p. 165, 164, 165, 191, 229, 238, 239, 243, 244; *Corpus*, t. II, pl. I, l. 4, 5, 13; pl. III, l. 13, 16; pl. VII, l. 14; Rosette, *Chrest.*, p. 18; *Chrest.*, p. 78; etc. Le mot qui s'y joint ici est ⲛⲁϣⲧⲉ , voir à XII, 2; ajoutez XII, 12; XX, 13; XXVIII, 4, aux exemples cités. — [6] ⲛⲁⲉⲓ, voir à XI, 21.

[1] , voir à XI, 2. — (2-4) [2] ⲉⲓⲛⲉ, voir ma note

(16, XI.)

(16, XI.) Il n'y a point à avoir trouble[1] de cœur[2] dans ton bourg[3] après un état misérable[4] (qui est) tien[5].

sur VI, 3; cf. X, 11; XI, 16; XII, 4; XIX, 5; XXIII, 4 et 14; XXIV, 7; XXVI, 16; XXXII, 11 et *passim*. est la ligature de = devenu dans les papyrus démotiques archaïques, où il est employé comme synonyme graphique de = que bientôt il remplace absolument. Dans notre document, on y ajoute le déterminatif des jambes, , qu'on ne trouve pas pour ce verbe aux époques un peu plus anciennes; voir aussi sur ce mot ma note relative à XII, 4. — [3] ϫιннοчpє; pour la préformante abstractive, voir à XIX, 14, et pour ноqpє, voir à XVI, 9. — [4] ρογζє , ; Koufi, XIV, 8; *Rev. Ég.*, II, II; *Amatorium Rev.*, 1re année, n° IV, pl. 9, l. 5.

[1] τωϩ, voir à XV, 14. — [2] ϩнτ , voir à XVI, 3. — [3] ϯмє «bourg», XIX, 16, 17; XXV, 16; XXVIII, 6, 7, 9, 10, 24; XXIX, 1, 7; XXXII, 21; XXXIII, 13; XXXIV, 8. Dans le sens de «compatriote», voir XVI, 5. — [4] σββє , voir à XVI, 3. — [5] нτακ est le génitif du pronom personnel de la 2e pers. sing. masc. dont le nominatif absolu est нτοκ, comme нτaq est le génitif du pronom personnel de la 3e pers. masc. sing. dont le nominatif absolu est нτοq (voir à VI, 3). En démo-

(17, XII.)

(18, XIII.)

(17, XII.) Celui qui est misérable dans son bourg se dominera[1] soi-même encore[2].

(18, XIII.) Ne point aimer[3] la mort[4] (le péché) plus que[5] la vie (l'honnêteté). Dans la demeure[6] de rétribution[7] est la récompense.

tique, les voyelles diacritiques ne sont pas écrites; ⲚⲦⲀⲔ s'écrit comme ⲚⲦⲞⲔ, et ⲚⲦⲀϤ comme ⲚⲦⲞϤ.

[1] ϫⲱⲱⲣⲉ ϫⲣⲟ, voir à XI, 20. — [2] ⲞⲚ s'écrit ordinairement par le simple déterminatif des jambes retournées, comme le verbe «retourner, faire revenir ou rendre». Ces deux sens se retrouvent également dans notre document; voir mes notes relatives à XIII, 3 et à VI, 24. La forme que j'ai citée à propos de XIII, 3, est tirée d'un contrat démotique d'Artaxercès. — [3] ⲘⲈ, voir à XV, 15. — [4] ⲠⲘⲞⲨ, voir à XVI, 17. — [5] ⲰⲚϨ, voir à XVII, 4. — [6], voir à XIX, 9. — [7] ⲦⲰⲰⲂⲈ, voir à XVI, 18.

(19, XIV.) [hieroglyphs]

(19, XIV.) Que Dieu écarte[1] le repos[2] de celui qui est mort (du méchant); il ne[3] l'écartera pas du petit[4] d'œil[5] (de l'homme simple et modeste).

[1] [hieroglyph] ⲧⲁⲥⲑⲉ, XIX, 19; XX, 8, 21; XXI, 17; XXVIII, 14; XXIX, 4; XXX, 6; voir Poème, vers 37, et p. 130, 158; *Rev.*, II, II, pl. 3; *Corpus*, t. II, pl. III, l. 9, et pl. VII; Setna, 125, 132; Pamont, p. 22-23 de mon édition, qui lui donne la traduction [hieroglyph]; dans Rosette, *Chrest.* p. 23 et 180, le syllabique [demotic] (*set*) se retrouve avec la signification de ⲥⲉⲧ *redimere*. Il est traduit par [hieroglyphs] et par ΤΑ ΔΙΑΦΟΡΑ. Enfin notons que dans tous les contrats, alors qu'il est question de l'amende imposée aux parties si elles *s'écartent* des conventions, le verbe *set* = ⲧⲁⲥⲑⲉ se retrouve également; voir mes *Chrestomathies*. — [2] [hieroglyphs] ϩⲱⲧⲡ, voir ma note sur XI, 11. — (3-5) [3] Pour la négation [hieroglyphs], j'ai fait remarquer dans mon édition du *Poème satyrique*, p. 159, 140, 167, 220, etc., la différence capitale qui sépare [demotic] «il ne sait pas» de [demotic] «il ne peut pas». En effet, le verbe [demotic] = [hieroglyphs] a le double sens de «savoir» et de «pouvoir». Mais, quand il est précédé de la négation *buar*, celle-ci prend les affixes personnels du sujet quand il s'agit de «pouvoir», et ne les prend pas quand il s'agit de «savoir». Dans ce dernier

(20, XV.)

(20, XV.) Qu'il (lui) fasse être le bien et la destinée d'arriver[1] au terme[2].

cas, c'est = qui prend les affixes, ainsi que le prouvent pour celui-ci les vers 28, 48, 51, 54, 86, 88. Dans les vers 62, 63, où il s'agit de = ϭϣ «pouvoir», c'est qui prend les affixes, comme d'ailleurs avec tous les autres verbes sans exception (vers 9, 74, 86, 91). La même règle est appliquée dans notre document. Dans IV, 8; XI, 22; XIV, 23, c'est «savoir» qui, précédé de , prend les affixes. Avec tous les autres verbes, c'est qui prend les affixes (IV, 20; V, 12, 13; VII, 11, 20, 22; IX, 1, 8; XI, 22; XII, 14, 18, 19, 20, 21; XIII, 5, 9; XIV, 3, 7; XVII, 16, 22; XVIII, 2, 18, 11; XIX, 19; etc.). Bien entendu, quand un substantif servait de sujet au lieu de l'affixe personnel, ce substantif se plaçait entre et le verbe (VII, 17; VIII, 24; IX, 2, 9; XIII, 5; XIV, 11; XV, 17; XVII, 14, etc.). Notons, de plus, que, dans notre document, quand est employé deux fois de suite dans le sens de «pouvoir» et dans le sens de «savoir», le premier prend l'affixe. — [4] = ; sur ce signe, qui s'est lu CBOK et ϢHM, voir ce que j'ai dit à propos de XVII, 19. — [5] , voir à XVIII, 21.

[1] ПΩ2 , voir à XVI, 14. — [2] ΑΡΗϪ, voir à XVIII, 2.

(21, XVI.)

(22, XVII.)

(23, XVIII.)

(21, XVI.) L'homme misérable[1] sans[2] faute[3], sa nourriture[4] n'est pas dure[5] pour lui.

(22, XVII.) Pour celui qui est bon[6] pour l'homme, il n'y a point à se tourmenter[7] si la destinée est dure.

(23, XVIII.) Il n'y a point à avoir de trouble de cœur[8] à cause des revenus[9]. Est-ce que[10] je ne te les donnerai pas[11]? (dit le Seigneur).

[1] ϭⲃⲃⲉ, voir à XVI, 3. — [2] ⲉⲙⲛ, voir à XVIII, 19. — [3], voir à XVI, 10. — [4] ϩⲣⲉ, voir à XV, 21. — [5] ⲛⲁϣⲧⲉ, voir à XII, 2. — [6] Voir à XVI, 9. — [7] = ⲕⲱⲱⲃⲉ = «vexer»; ne pas le confondre avec = ϭⲃⲃⲉ = «être faible et misérable»; cf. pour ⲕⲱⲱⲃⲉ, III, 20, 23; XIX, 22; XXII, 16; XXVII, 7, 13, 15; XXXIII, 8, 9; XXXV, 3; ⲕⲱⲱⲃⲉ s'écrit aussi, *Rev.*, II, II, pl. 24. — [8] ⲧⲱϩ ⲛϩⲏⲧ, voir à XV, 14, et à XVI, 3. — [9], voir à XI, 21, et XII, 15. — [10] ⲁⲛ interrogatif; Poème, vers 1, 31, 34,

COLONNE 20.

(1, XIX.) [hieroglyphes]

COLONNE 20.

(1, XIX.) Que la destruction[1] (vienne au juste) au temps[2] de destruction, à cause du salut[3] de son âme[4].

48, 71, 84, p. 35, 130, 168. La post-négation s'écrit de même dans le Poème et dans la plupart des documents; voir Poème, p. 107. Dans celui-ci, d'ordinaire la post-négation s'écrit [démotique] = [hiéroglyphe] et la particule interrogative [démotique] [hiéroglyphes], voir à XVI, 4. Il faut noter que cette forme de la particule interrogative s'emploie dans Setme (V, 10), concurremment avec la forme plus simple (III, 2, 14; IV, 13), employée aussi pour la négation (III, 11 et *passim*). — [11] Mot à mot : « Je ne les donnerai pas sur toi ou sur ta tête », ϵϫⲱⲕ (ϫⲱϫ [hiéroglyphes]). Le verbe [démotique] = [hiéroglyphe] (ou [hiéroglyphe] ?) = ϯ se trouve sans cesse dans les documents. Il est traduit par ΑΠΟΔΙΔΩΜΙ dans les bilingues et particulièrement dans Canope, *Chrest.*, p. 130-131, et textes parallèles. Pour les mots ϫⲱϫ [hiéroglyphes], ϫⲱ et les particules dérivées ϵϫⲱ et ϩⲓϫⲱ, voir Koufi, XI, 27-28; *Rev.*, IV, 80; Rhind, n° 293, qui traduit notre groupe démotique par [hiéroglyphe]; le bil. de Berlin, qui transcrit [démotique] par ⲫⲱ-ⲕⲁⲅⲏⲥ; Setna, p. 172; Poème, vers 68 et 87; Rosette, *Chrest.*, 47, 190-191, qui traduit [démotique] = ϩⲓϫⲱ et [démotique] = ϵϫⲱ par [hiéroglyphes] et par ΕΠΙ.

(1-4) [1] [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] ⲁⲕⲱ. A propos de [démotique]

(2, XX.)

(2, XX.) En sorte qu'un vent favorable[1] ne porte[2] pas l'homme sensuel[3] avec lequel la destinée paraissait d'accord[4].

= ⲦⲀⲔⲞ, factitif de ⲀⲔⲞ, qui se trouve X, 10 et 22, j'ai déjà donné les renvois relatifs à , III, 14; IX, 10; XII, 13; XIII, 23; XIV, 20; XVII, 22; XX, 1 et 5; XXIV, 16; XXIX, 22, 23. J'ai tenu ici à distinguer les deux genres de renvois. — [2] ⲤⲞⲨⲤⲞⲨ, ⲤⲎⲨ, voir à XVI, 21. — [3] ⲞⲨϪⲀⲒ ; pour le sens de «salut», cf. X, 2; XII, 25. D'une façon générale, pour les diverses acceptions de *ut'a*, voir à XVII, 1. — [4] . Pour l'esprit divin qui anime les statues, voir Rosette, *Chrest.*, 187; voir, pour la forme démotique du mot dans notre document, ce que j'en ai dit à propos de X, 10.

[1] ; cf. XXIV, 24; voir ce que j'ai dit à propos de XVII, 22, sur les diverses sortes de mots désignant le vent, le souffle ou l'esprit. — [2] ϤⲒ , voir à XIX, 12. — [3] ϪⲎⲚ, ϪⲚⲀⲀⲨ, ϪⲀⲚⲎ, voir à X, 18. — [4] ⲘⲀϮ, ϮⲘⲀϮ *convenire* (*animo*), *concordare*, . Pour les autres sens de ⲘⲀϮ, cf. XVI, 14; XVIII, 4; XXIV, 6. Sur la valeur = ⲘⲀϮ, cf. Poëme, p. 208, 209, 210; cf. la formule = , formule dont la 2[e] partie est traduite ΑΠΗΥΔΟΚΗΣΑΣ dans le bilingue Berger, p. 39, et ΗΥΔΟΚΗΣΕ dans ma *Chrest.*, p. 68.

(3, XXI.) [hieroglyphes]

(3, XXI.) Car l'impie[1] ne mourra[2] pas dans la fortune[3] qu'il aime.

[démotique] est traduit ΔΙΩΡΘΩΣΑΣΘΑΙ dans Canope (*Chrest.*, 156); [démotique] par ΤΟ ΠΡΟΣΗΚΟΝ dans Rosette (*Chrest.*, 20). Dans le bil. *Moschion Rev.*, II, II, pl. 69, 70, 72, [démotique] signifie «être d'accord»; [démotique] signifie «il convient» dans Koufi, XII, 6; *Rev.*, IV, 82; Poème, p. 160. Le même verbe signifie «être satisfait, se complaire» (comme dans les contrats), dans Pamont, préface, p. 1; Koufi, XII, 6 et 15; *Rev.*, IV, 82; Poème, vers 71 et vers 85. Dans Setna, p. 133, *pent matif* signifie «ce qui convient». Le mot [démotique] = [hiéroglyphes] «corriger, rendre juste» se trouve dans notre document, VIII, 21, 22; IX, 12, 15, 16, 18.

[1] [hiéroglyphes], voir à XI, 16; XV, 19. — [2] ΜΟΥ [hiéroglyphes], voir à XVI, 17. — [3] [hiéroglyphes] ϢΑϪϢΝΙ «ce qui advient, la fortune», II, 20; V, 9, 14; VIII, 17; XI, 21; XIX, 5; XX, 3, 16; XXI, 6, 7; XXII, 6; XXIII, 19; XXVI, 21; XXIX, 11; XXX, 16; XXXI, 18; XXXII, 5, 22; XXXIII, 6; XXXIV, 18. Dans Rosette, *Chrest.*, p. 38 et 185, [démotique] est traduit par ΑΓΑΘΗΙ ΤΥΧΗΙ et par [hiéroglyphes]; *ibidem*, p. 34-181, [démotique] «les (dépenses) survenues», par ΤΑ ΤΕΛΙΣΚΟΜΕΝΑ et par [hiéroglyphes]. Dans Canope (*Chrest.*, 133 et 150), [démotique] est traduit par ΣΥΝΕΒΗ et

(4, XXII.)

(4, XXII.) Ne trouble pas ton cœur[1] en prison[2]. Grande[3] est la manière[4] de faire de Dieu.

par ΣΥΜΒΑΙΝΗ. Notre texte comparé au verset précédent nous fait bien saisir la différence qui existe entre *seχen*, ce qui advient à l'homme, et *šai*, le *fatum*, la destinée qui règle tout (toujours associés dans le refrain de tous nos chapitres); voir ce que j'ai dit du *šai* à propos de XV, 21. Dans la vignette du chapitre 125 du *Livre des morts*, *šai* et *seχen* sont remplacés par deux divinités, masculine et féminine, dont la première est également appelée et la seconde , et qui l'une et l'autre sont figurées au-dessus de la tête de Thot écrivant l'arrêt de l'âme, et en face d'Osiris, le grand juge des morts, est évidemment identique à , ou , ou , qui, dans le papyrus Harris n° 500 et dans le papyrus de Boulaq n° III, désigne un sort, une destinée funeste, et à , Br. Mon., IV, «faire un destin». On en a conclu que *šai* et *renen* sont les génies de destinée et de fortune, exactement les sens de *šai* et *seχen* dans notre document. Mais la déesse personnifie généralement l'abondance et la richesse (la félicité), tandis que *seχen* indique tout ce qui arrive, bon ou mauvais. Le nom de *renen* (copte ⲣⲟⲟⲩⲛⲉ *virginitas*) signifie proprement la jeune fille ou la vierge. Il existe aussi un verbe *renen* avec le déterminatif de la femme allaitant et qui signifie «allaiter, nourrir, élever, dorloter un enfant». De là le sens de «fortune favorable, richesse», etc.

[1] ⲧⲱϩ ⲛϩⲏⲧ, voir à XV, 14, et à XVI, 3. — (2-4) [2]

(5, XXIII.)

(5, XXIII.) Que soit l'homme de Dieu en prison pour l'action de faire le salut[1] de son âme[2].

ⲦⲀⲦϨⲞ (XX, 4, 5) ou . Cette dernière forme se trouve dans le pap. 382 de Leide, pl. CCXIV, l. 11; dans mon *Corpus papyrorum*, t. II, pl. III, *Rev.*, l. 7, et t. II, pl. II, l. 15; dans le décret de ROSETTE (*Chrest.*, p. 14), qui traduit par ΤΟΥΣ ΕΝ ΤΑΙΣ ΦΥΛΑΚΑΙΣ; dans Pamont, XVII, qui traduit le même mot par (,). — [3] Cet adjectif prend dans notre document quatre formes principales : 1° = (XXIII, 2, 22 et *passim*); 2° (XX, 4; XXX, 19 et *passim*); 3° = ⲖⲒⲖⲒ (XVI, 1, 2; XVIII, 16; XXX, 11 et *passim*); 4° , dont les exemples sont les plus nombreux et sur laquelle il faut voir ce que j'ai dit à propos de XVII, 9. — [4] ⲘⲒⲚⲈ. Ce mot est traduit par ΤΟΝ ΤΡΟΠΟΝ dans ROSETTE, *Chrest.*, p. 42; cf. Setna, p. 91, 114, 143, 176; Koufi, XII, 7; *Rev.*, IV, 82; voir aussi les exemples tirés de notre document que j'ai cités à propos de XVII, 23.

[1] ⲞⲨϪⲀⲒ, voir col. XX, 1. — [2] Voir *ibidem*.

(6, XXIV.)

(7, XXV.)

(6, XXIV.) Que la mort[1] dure[2] soit pour lui un préjudice[3] obtenu par prière[4].

(7, XXV.) Ne point porter[5] souci[6] en ton cœur[7] pour l'infortune[8] de celui qui meurt[9].

[1] ⲘⲞⲨ, voir à XVI, 17. — [2] ⲚⲀϢⲦ, voir à XII, 2. — [3] , . Ce mot au *palpel* se trouve dans VII, 2; X, 5; XII, 21; XIII, 12; XX, 6; XXVII, 13; voir aussi dans le *Corpus*, t. II, pl. 7, l. 21, et n° 7, 24, le même mot toujours avec le même sens de «tort, préjudice». a un sens voisin et est traduit par dans Pamont, XVI et 10; cf. Koufi, X, 29, et dans notre document, IX, 21; XII, 19; voir mes notes sur ces passages. — [4] ϢⲀⲎⲖ, voir à XII, 19 et XVI, 17. — [5] ϤⲒ, voir à XIX, 12. — [6] ⲢⲞⲞⲨϢ, voir à X, 19. — [7] ϨⲎⲦ , voir à XVI, 3. — (8-9) [8] ⲤⲀϢ «frapper»; voir ce que j'ai dit sur XI, 18, tant à propos des sens de «frapper» et de «lutter», qu'à propos de «dominer» (qu'a surtout). Tous les exemples tirés de notre document et cités dans cette note rentrent,

IMPRIMERIE NATIONALE.

(8, XXVI.) [hieroglyphes]

(8, XXVI.) En ce qui touche la mort (physique) il n'y a point pour lui de retour[1] à la vie[2] par le moyen[3] d'un autre que lui.

à l'exception des deux premiers, dans cette dernière acception. Mais, sous la forme [démotique], avec le déterminatif des membres, la même racine a toujours le sens de «coup, blessure, frappement», et par là «infortune»; cf. VI, 13 (mal traduit d'abord par moi); XX, 7; XXIX, 16; XXXI, 6. — [9] ΜΟϒ, voir à XVI, 17.

[1] [hiéroglyphes] ΤΑϹΘΟ, voir à XIX, 19; ajouter le renvoi XXVI, 23, et XX, 8, à ma note. — [2] [hiéroglyphes] ⲰΝϨ, voir à XVII, 4. — [3] [hiéroglyphes], voir papyrus moral hiératique de Boulaq, et Lévi au mot [hiéroglyphe]. Voir aussi le papyrus d'Orbiney, portant : [hiéroglyphes]; dans les décrets trilingues, [hiéroglyphes] traduit [démotique] (ΕΠΕΙΔΗ). Dans le décret de Canope, [démotique] (=[hiéroglyphes]) équivaut aussi à [démotique] ([hiéroglyphes]); une des versions porte : [démotique]

[démotique]

l'autre : «il arriverait transfert de la part des levers de l'étoile d'Isis à autre jour par 4 ans», ce que les hiéroglyphes transcrivent : et le grec ΕΑΝ ΔΕ ΚΑΙ ΣΥΜΒΑΙΝΗΙ ΤΗΝ ΕΠΙΤΟΛΗΝ ΤΟΥ ΑΣΤΡΟΥ ΜΕΤΑΒΑΙΝΕΙΝ ΕΙΣ ΕΤΕΡΑΝ ΗΜΕΡΑΝ ΔΙΑ ΤΕΣΣΑΡΩΝ ΕΤΩΝ. Dans une phrase parallèle du même décret, les deux versions démotiques portent l'une et l'autre «qu'il n'arrive pas qu'on fasse en été les fêtes de l'hiver» : «par transfert des levers un jour tous les 4 ans». Dans la chronique démotique de Paris publiée dans ma *Rev. Ég.*, I, IV, pl. I, on lit «ceci fut écrit de la part de Thot par la main de son prêtre»; *ibidem*, pl. IV, on lit aussi : «les 3 autres qui furent parmi les nations, il y eut joie de la part des dieux de leur faire (*sic*) chef». Ailleurs encore (*Rev.*, II, I, pl. I) : «point le faire chef (*sic*) de la part de son fils

(9, XXVII.)

(10, XXVIII.)

(9, XXVII.) Il n'y a point encore celui qui écoute[1] en ce qui concerne la prière[2], jusqu'au ciel[3] t'appartenant (*mot à mot :* tien).

(10, XXVIII.) Celui qui meurt — dans ce moment[4] Dieu en prend connaissance.

après lui» ; dans Pamont on trouve aussi : «les paroles qui ont été dites par l'Osiris Pamont» .

[1] ⲥⲱⲧⲙ ; XXII, 12, 13, 14; XXVI, 4; XXVII, 4, 11, XXVIII, 21; XXXV, 10; Rhind, n° 239, traduit le mot démotique ; Pamont (*passim*) également; cf. Setna, p. 114 et 120; Poème, vers 17, 22, 24, 83, 84, p. 205; *Corpus*, t. II, pl. I, l. 6; Koufi, XI, 25; *Rev.*, IV, 79, etc., etc. — [2] ϣⲗⲏⲗ, voir à XII, 19. — (3-4) [3] ⲧⲡⲉ , XXVIII, 4; XXXI, 20; XXXII, 5; Setna, p. 69; Poème, p. 200, 236, 240; Koufi, XI, 14; XII, 29; Pamont, p. 36-

37, qui donne l'équivalence et ailleurs ; CANOPE, *Chrest.*, 152 et 157, etc. — 4 . Ce mot a le double sens de «lumière, splendeur» et de «heure, temps» (selon Brugsch, voir Lévi). BRUGSCH, *Gramm. dém.*, p. 30, le compare à ϫⲛ et lui reconnaît en démotique la forme . Il faut noter en effet que (qui, dans le pap. gn., II, 8 et 9, se lit aussi *oup op* et répond à , ainsi que je l'ai démontré le premier pour ce syllabique à propos de Pamont, XVI, 2, 4, 6, 7, 8, 9, etc., et de divers contrats : *Nouv. Chrest.*, p. 81; *Rev.*, I, 1-II, pl. I, etc.) est traduit par ⲞⲨⲚⲞⲨ «moment» dans le papyrus bilingue de Pamont, = . J'ai retrouvé la même forme pour , avec le sens «éclat», dans le Poème, vers 25, 33, 46, 47, 49, 70, 71, 72, et p. 232. J'ai aussi signalé la forme = ϫⲉⲛ «à l'instant» dans la préface de Pamont, p. V; et dans Koufi, XVIII, 26 (fable) : «arriva le moment du soir». Ici le syllabique = est fait identiquement comme dans le même document quand il s'agit de ϣⲱⲡ «prendre»; voir XIII, 18; XV, 17 [=]; etc. Notons que le groupe de la ligne 10 ressemble étrangement au groupe = de la ligne 15. Aussi je l'avais d'abord transcrit en y voyant un ἅπαξ λεγόμενον tiré de et ayant l'article du féminin = au lieu de l'article du masculin = .

(11, XXIX.)

(12, XXX.)

(13, XXXI.)

(11, XXIX.) Dieu n'oublie[1] pas le jugement[2] dans toute honte[3].

(12, XXX.) Celle qui vient[4] troubler[5] le jour[6] (qui trouble ta conscience pendant tes jours), qu'on en fasse purification[7] devant[8] toi.

(13, XXXI.) Celle qui vient en chose[9] dure[10], tu places[11] la venue[12] de Dieu en elle.

[1] ωβϣ, voir XIX, 10. — [2] ϩⲁⲡ, voir à XIV, 12. — [3] ⲃⲱⲧⲉ, voir à XI, 10. — [4] ⲥⲓⲛⲓ, voir à XIII, 20. — [5] ⲧⲱϩ, voir à XV, 14. — [6] . Dans les contrats démotiques, «depuis le jour ci-dessus» est d'un emploi continuel et est traduit dans les bilingues ΑΠΟ ΤΟ ΣΗΜΕΡΟΝ = = ⲡⲟⲟⲩ, , . — [7] ⲥⲱϥ, , ⲥⲟⲧϥ, ; pap. gn. Londres, III, 10; pap. gn. Leide, XVII, 12. — (8-12) [8] Voir

(14, XXXII.) [hieroglyphes]

(14, XXXII.) S'en va[1] (passe) le jour[2]; s'en va son compagnon[3] dans ce dont le cœur[4] se préoccupe[5].

à XVII, 11. — [9] [hiér.] ϣⲁϫⲉ, dans le sens de «parole» et dans le sens de «chose»; voir à XIX, 14. — [10] ⲚⲀϢⲦ, voir à XII, 2 — [11] ϪⲰ [hiér.], voir à XV, 12, et XVIII, 17. — [12] [hiér.] ⲉⲓ, comme plus haut dans le même verset; voir V, 11; VII, 19; VIII, 19; IX, 20; XI, 21; XIII, 10, XIV, 2; XV, 6; XXVIII, 14; XXIX, 3, 4; XXX, 5 et *passim*. Rhind (n° 59) donne à [dém.] l'équivalence [hiér.]; Pamont (*passim*) en fait autant; Rosette (*Chrest.*, 13) traduit [dém.] par ΣΥΝΑΝΤΗΣΑΝΤΕΣ et en hiér. par [hiér.] (cf. Poeme, vers 29, p. 219, 243). Dans le bilingue Berger (p. 40), [dém.] est traduit par ΕΑΝ ΔΕ ΤΙΣ ΣΟΙ ΕΠΕΛΘΗ. Dans le pap. bil de Londres (7° col.), [dém.] est transcrit ⲤⲒⲤⲒ/ⲞⲨⲦ.

(1-5) [1] ⲟⲩⲱϯ ⲉⲃⲟⲗ *descedere*. J'avais d'abord pensé à ⲟⲩⲉⲧ *alius* Mais le déterminatif des jambes précise le sens. Le mot [dém.] se retrouve avec la même signification dans Setna, p. 138; voir exemples, *Rev.*, V, 199; cf. Poème, vers 71 et 74, p. 245 à 247. Dans la tessère 12612, *Rev.*, IV, IV, pl. 11; dans la tessère 5895, *ibid.*, pl. 13, et dans une multitude d'autres reçus d'impôts, [dém.] signifie «verser à la caisse». [dém.], dans Koufi, VI, 24, 25, et dans *Rev.*, II, II,

(15, XXXIII.) [hiéroglyphes]

(16, XXXIV.) [hiéroglyphes]

(15, XXXIII.) S'en va l'heure[1], s'en va sa compagne dans la vie[2] sans[3] faute[4].

(16, XXXIV.) Cela est dans la destinée[5] depuis le commencement[6], alors que les dieux étaient sur la terre[7].

pl. IV, répond à [hiéroglyphes] et signifie «transporter». — [2] [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] ϩⲟⲟⲩ, voir à XVII, 4. — [3] [hiéroglyphes] ⲉⲣⲏⲩ, voir à XII, 18. — [4] ϩⲏⲧ [hiéroglyphes], voir à XVI, 3. Pour la traduction [démotique] = ΚΑΡΔΙΑ, voir *Rev.*, I, 172, et pap. gn. Londres, 471 et suiv. — [5] ⲣⲟⲟⲩϣ, voir à XII, 19.

[1] ⲟⲩⲛⲟⲩ [hiéroglyphes]; Pamont, p. 22-23, donne cette traduction au mot démotique; cf. Setna, p. 83, 148, 162; Koufi, XII, 26, 27; *Rev.*, IV, 86, notes 17 et 18; *Rev.*, II, II. — [2] ⲗⲁϩⲉ [hiéroglyphes], voir à XVII, 11. — [3] ⲉⲙⲛ, voir à XVIII, 19. — [4] [hiéroglyphes], voir à XVI, 10. — [5] [hiéroglyphes] ϣⲁϣⲛⲓ, voir à XX, 10. — (6-7) [6] ⲧϩⲏ [hiéroglyphes]. Ce mot démotique est traduit par ΑΡΧΗ et par [hiéroglyphes] dans CANOPE (*Chrest.*, 131, 138-164); cf. Setna, 170; Koufi, XII, 2, 19; *Rev.*, IV, 83. Le même mot (sans le *t* ou avec le *t*) veut

(17, xxxv.)

(17, xxxv.) Misérable[1] est le soleil[2] devant les impies[3]; ils sont misérables devant lui aussi[4].

dire «devant», voir xx, 17, 18; Poème, vers 25, 59, 88; *Corpus*, t. II, pl. III, l. 2 et 16; Koufi, xii, 1 (*Revue*, iv, 81); Koufi, xviii, 23; Setna, 37; dans le pap. bil. de Londres, 2ᵉ col., l. 4; *Rev. Égypt.*, XI, p. 183, est transcrit ⲚϨⲈⲦ. — [7] ⲐⲞ , voir à xv, 19, et xviii, 15.

[1] ⲤⲂⲂⲈ, voir à xvi, 3. — [2] ⲠⲢⲎ = ΗΛΙΟΣ (Rosette, *Chrest.*, 3, 4 et 22; Canope, *Chrest.*, 22). est transcrit ⲔⲞⲘⲢⲎ (Leide gn., v, 15). Dans le bil. de Londres, vii, 21, est transcrit ⲂⲀⲚⲠⲢⲈ. Ailleurs le même bilingue porte =ⲢⲀⲘϨⲞⲨ et =ⲠⲀⲢⲞ Ⲟ ; cf. Poème, p. 165 et 206. — [3] , voir à xv, 19. — [4] , xx, 17, 18; xxvii, 7.

(18, xxxvi.)

(19, xxxvii.)

(18, xxxvi.) Alors qu'ils le font obscur[1] en présence de sa plus grande ardeur[2], il est le maître[3] du monde encore.

(19, xxxvii.) Alors que l'âme[4] grandit[5] d'œil (s'enorgueillit) — dans la demeure[6] de rétribution[7] où il doit parvenir[8], il le met (*mot à mot : il fait lui*).

[1] ⲕⲁⲕⲉ, xi, 15; xxxi, 24; cf. Poème, p. 243; pap. gn. Leide, ii, 12; Setna, p. 109; Koufi, xi, 32; *Rev.*, iv, 81. — [2] ϫⲟϥ, xiii, 16; xv, 8; xx, 18; cf. Koufi, viii, 11; xi, 30; *Rev.*, iv, 80. — [3], voir à x, 12. — [4], voir à ii, 12, et à x, 10. — [5] Pour le grandissement d'œil, cf. xviii, 21. Pour *au* « grandir », voir à xviii, 9, et pour le mot « œil », voir aussi à xviii, 21. est traduit ΟΡΑΣΙΣ dans Canope, *Chrest.*, 163, et dans Pamont, 36. — [6], voir à xix, 9. — [7] ⲧⲱⲱⲃⲉ, voir à xvi, 18. — [8] ⲡⲱϩ, voir à xvii, 14.

(20, XXXVIII.)

(21, XXXIX.)

(20, XXXVIII.) Qu'il y ait un bon[1] gouvernement[2] (de l'âme) dans les épreuves[3] ou après[4] les obscurités[5].

(21, XXXIX.) Que Dieu écarte[6] la levée du mal[7] dans l'angoisse[8] (de l'agonie) alors que la mort[9] vient[10].

[1] ⲚⲞϤⲢⲈ, voir à XVI, 9. — [2] ϨⲈⲘⲒ, ϨⲘⲘⲈ, XX, 20; XXI, 10, 16; XXX, 13, 20; cf. *Chronique démotique*, *Rev.*, II, 1, pl. 3; *ibid.*, pl. 2 et 3. — [3] ϨⲒⲦⲈ, voir à XIX, 13. — [4] ⲚⲤⲀ, ⲘⲚⲚⲤⲀ. — [5] ϨⲎⲂⲒ. Ce mot se trouve écrit de même dans XI, 22 et XX, 20. La première fois, ϨⲎⲂⲒ a le sens de «faire ombre» ou «protéger» (qu'a également); la seconde fois, son sens propre d'«ombre, obscurité»; ne pas confondre avec (ϨⲎⲂⲒ), ΠΕΝΘΟΣ de Canope (*Chrest.*, 158). — [6] ⲦⲀⲤⲐⲞ, voir à XIX, 19. — [7] ⲦⲰⲞⲨⲚϨⲰⲞⲨ, mot composé dont j'ai parlé et cité les exemples à propos de XI, 21. — [8] ϬⲰⲞⲨ *arctari*. Ce mot se retrouve XXVI, 6, avec le déterminatif de l'argent (pour les affaires de créance), sous la forme . Dans Petibast, n° 9,

(22, XL.) [hiéroglyphes]

(22, XL.) Qu'il sauve[1] mon être pensant[2] (ma faculté de connaître) que la torture[3] d'âme est en train de poursuivre[4]. .

10 et *passim*, on l'a sous la forme [démotique]. — [9] ⲘⲞⲨ, voir à XVI, 17. — [10] [hiéroglyphes], voir à XVI, 6.

[1] [hiéroglyphes] ⲚⲞϨⲘ, voir à X, 21. — [2] ⲤⲞⲞⲨⲚ, voir à XII, 14. Je reviens sur cette question d'une façon plus complète encore dans une des notes de mon Setme (*Rev. Égypt.*, XII, I-II). — [3] [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], VI, 4, et XX, 22, désigne le lieu du sacrifice, de l'exécution ou des supplices, ou le sacrifice et le supplice lui-même. Il est tantôt déterminé par le billot de décapitation, tantôt, en démotique, par le feu, un des supplices réservés surtout à l'époque romaine aux sorciers et parfois aux chrétiens. Le feu était toujours aussi employé pour les holocaustes et autres sacrifices. — [4] [hiéroglyphes] ⲔⲰⲦⲈ a ici le déterminatif de l'argent, comme dans XXVI, 18, et généralement quand il s'agit des poursuites exercées par un créancier. Le mot [démotique] se retrouve sous la forme [démotique] dans Setme, II, 29; III, 13, 25, et V, 11. Dans les trois premiers exemples, il signifie «tenir serré» ou «cacher», de ⲔⲦⲞ *convolvere, cingere, constringere, circumdare;* dans le quatrième, «sceller», à rapprocher de [démotique] «graver» (Poème, 158 et bil. de Berlin). Dans ces divers cas, le déterminatif de l'argent est

(23, XLI.)

COLONNE 21.

(1, XLII.)

(23, XLI.) C'est la levée du mal[1] pour l'homme de Dieu celle qui vient[2] à son arrivée[3].

COLONNE 21.

(1, XLII.) Un malheur (une chose[4] dure[5]) sans[6] faute[7] n'est point à craindre[8].

abusif, tandis que dans notre document il est très à sa place. Voir pour ce mot et ce syllabique XVI, 7, et surtout la dissertation spéciale que j'ai consacrée à ce sujet dans le numéro IV de la 11e année de ma *Revue égyptologique*, p. 198 et suiv.

[1] ⲦⲰⲞⲨⲚ, ϨⲰⲞⲨ, voir à XI, 21, ce mot composé employé déjà plus haut (XX, 21) dans la même acception spéciale. — [2] Voir à XI, 21. — [3] ⲈⲒ, voir à XX, 13. — [4] ϢⲀϪⲈ, voir à XIX, 14, et XX, 13. — [5] ⲚⲀϢⲦ, voir à XII, 2, et XX, 13. — [6] ⲈⲘⲚ, voir à XVIII, 19. — [7], voir à XVI, 10. — [8] ⲤⲚⲀⲦ, II, 24; VIII, 11; IX, 8; XXI, 1; XXXIII, 23; XXIV, 1, 12; XXV, 7, 8, 10; XXVI, 19; XXXIII,

(2, XLIII.)

(3, XLIV.)

(2, XLIII.) Le temps[1] (d'arriver) dans la demeure[2] de rétribution[3] ne tardera[4] pas pour l'homme de Dieu.

(3, XLIV.) Il y a celui qui est patient[5] en ce qui touche[6] le lendemain[7] auquel sa main[8] n'est pas parvenue[9].

11; XXXIV, 1, 11, 22; cf. Poème, p. 220; Koufi, VII, 20; IX, 5; XII, 12; XVII, 10; *Rev.*, IV, 84, note 3; *Quelques textes traduits à mon cours*, p. XXIX.

[1] ⲥⲟⲩⲥⲟⲩ ⲥⲏⲩ, voir à XVI, 21. — [2] , voir à XIX, 9. — [3] ⲧⲱⲱⲃⲉ , voir à XVI, 18. — [4] ⲱⲥⲕ , XXI, 2, 19; XXXIII, 19; cf. Koufi, VI, 17; XI, 17; XIII, 32; XV, 34; *Rev. Ég.*, II, II, pl. 10; IV, 78; Poème, p. 173; pap. gn. de Londres, VIII, 1; IX, 11. Dans le pap. gn. de Leide, XXII, 16, ce mot est écrit ; cf. *Rev.*, IV, I-II, pl. 73, note 7. — [5] ϩⲟⲣϣ ⲛϩⲏⲧ, voir à XIX, 4. — (6-9) [6] ⲉⲧⲃⲉ. Cette particule, qui intervient sans cesse dans notre document, est écrite tantôt , comme le verbe ⲧⲱⲱⲃⲉ (c'était

(4, XLV.)

(5, XLVI.)

(4, XLV.) Il y a celui qui ne prend pas souci[1] et dont la destinée[2] prend souci.

(5, XLVI.) Il ne sera pas dans la demeure de punition[3] l'homme[4] sage[5] qui a pris[6] son cœur[7] pour compagnon[8].

la vieille règle), tantôt *eteb*. Dans le Koufi (voir *Rev.*, V, I, 98, note), elle s'écrit , avec = ⲉ, au lieu de = ⲉ. Elle est traduite par EIIII dans CANOPE (*Chrest.*, 133). La particule composée ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ se retrouve une fois dans Pamont, où elle est traduite par . Mais généralement, dans Pamont même (XIX et 29), elle est remplacée par avec la même traduction . Il en est de même dans le bilingue d'Abydos (*Rev.*, VI, II, pl. 3); cf. Koufi, XIII, 31, etc. — [7] ⲣⲁⲥⲧⲉ, VII, 6; voir à XV, 16. — [8] ⲧⲟⲟⲧ, voir à XVII, 11. — [9] ⲛⲱϩ , voir à XVII, 14.

[1] ⲣⲟⲟⲩϣ, voir à X, 19. — [2] , voir à XV, 21, et à XX, 2 et 3. — (3-8) [3] , déterminé par ; voir, pour ces deux mots, XXI, 9, où , bien qu'ayant ce déterminatif

(6, XLVII.)

CHAPITRE XVIII.

(7.)

(6, XLVII.) La destinée[1] et la fortune[2] qui viennent, c'est Dieu qui les fait venir.

. Vers 48[3].

CHAPITRE XVIII.

(7.) *Enseignement*[4] *dix-huitième*[5]. (*La connaissance de soi-même et la voix de la conscience.*)

funeste, est pris dans le sens favorable, comme , XXIV, 2; voir aussi à XIX, 9, et XVI, 18. — [4] ⲣⲱⲙⲉ, voir à XIV, 17. — [5] , voir à XI, 10, et XVI, 18. — [6] ϫⲓ , voir à XVII, 23. — [7] ϩⲏⲧ , voir à XVI, 3. — [8] ⲉⲣⲏⲩ, voir à XII, 3.

[1] , voir à XV, 21. — [2] ϣⲗϣⲛⲓ, voir à XX, 3. — [3] L'addition est inexacte. Peut-être, comme dans le chapitre XVIII, les mots «enseignement dix-septième» formaient-ils, dans le texte primitif, une ligne à part, qui a été comptée. — [4] ⲥⲃⲱ , voir à XV, 18. — [5] ⲙⲁϩⲓ̄ⲍ̄. La préformante des nombres ordinaux ⲙⲁϩ = intervient en tête de tous

(8, I.)

(9, II.)

(10, III.)

8, I. (Titre.) *Moyen*[1] *de grandir*[2] *ton cœur*[3] *jusqu'à*[4] *ce que tu te connaisses*[5], *pour ne pas être en péril*[6].

(9, II.) Le grandissement du cœur de l'homme[7] sage[8] consiste à tenir conseil[9] avec[10] Dieu[11] (*ou* à prendre conseil de Dieu).

(10, III.) C'est un grandissement du cœur[12] sans faute[13], en sorte qu'arrive un bon gouvernement[14] (de l'âme);

nos chapitres, comme dans le numérotage des tablettes prophétiques de la *Chronique démotique* et dans les décrets trilingues, quand il s'agit des temples de premier, de second et de troisième ordre.

[1] MωIT, voir à XI, 22. — [2] λIλI, voir à XVII, 9. — [3] 2HT, voir à XVI, 3. — [4] ϣλTE (voir à XIX, 2). — [5] COOYN, voir à XI, 6. — [6] 2ωϣ, voir à X, 9. — [7] PωME, voir à XIV, 17. — (8–14) [8] , voir à XI, 10, et XVI, 18.

IMPRIMERIE NATIONALE.

(11, IV.)

(12, V.)

(11, IV.) En sorte que l'impie[1], homme sensuel[2], connaisse[3] ce que Thot a placé[4] en son cœur[5];

(12, V.) En sorte que parvienne[6] la honte[7] au méchant[8], parce qu'il[9] n'a pas pris conseil[10].

— [9] ⲥⲟϭⲛⲓ, voir à XII, 18. — [10] ⲁⲩⲱ, voir *Rev.*, XI, IV, p. 191 et suiv. — [11] ⲛⲟⲩⲧⲉ, voir à XIX, 12. — [12] ⲉⲙⲛ, voir à XVIII, 19. — [13] , voir à XVI, 10. — [14] ϩⲉⲙⲓ ϩⲙⲙⲉ , voir à XX, 20.

[1] , voir à XV, 19. — [2] ϫⲏⲛ, ϫⲁⲛⲉ, ϫⲛⲁⲁⲩ, voir à X, 18. — [3] ⲥⲟⲟⲩⲛ, voir à XVII, 18. — [4] ϫⲱ , voir à XV, 14. — [5] ⲛϩⲏⲧϥ, voir à XVI, 3. — [6] ⲡⲱϩ , voir à XVII, 14. — [7] ⲃⲱⲧⲉ , voir à XI, 10. — (8-10) [8] ⲃⲱⲱⲛⲉ . Le mot «méchant» s'écrit avec le déterminatif des jambes appartenant à = «arriver» (voir à XII, 6, et XVI, 6); le déterminatif funeste de l'homme se frappant, appartenant au sens radical de ⲃⲱⲱⲛⲉ, ⲃⲱⲛ , c'est-à-dire à l'idée de méchanceté, et le déterminatif de l'homme debout, servant à marquer le nom d'agent du «méchant» (voir X, 18; XI, 9; XII, 6,

(13, vi.)

(13, vi.) Celui qui écoute[1] ce qui vient[2] en son cœur, celui-là se détourne[3] de la peine[4];

12, 13; xiii, 3; xviii, 10; xxi, 12, 19, 20, 21, 22; xxii, 4; xxiii, 16; xxvi, 4, 9, 13; xxix, 16; xxxii, 24; xxxiv. 12). est traduit dans Rhind (4-6); par dans Rhind (2-1) et dans Pamont (10-11). Ailleurs, dans Pamont, on trouve la traduction (ϩⲱⲟⲩ); est rendu par dans Pamont (14-15), et par (*ibid.*, p. 49); voir p. 62, etc.; voir aussi Setna, p. 95; Poème, vers 15, 23, 41, 72, p. 159. etc.; *Corpus*, t. II, pl. 5. Dans notre document (xiii, 11, et xvi, 23), le mal abstrait est écrit = . C'est l'équivalent de . — [9] ⲉⲧⲃⲉ dans le sens d'ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ; voir à xxi, 3. — [10] ⲥⲟϭⲛⲓ, voir à xiv, 7.

[1] ⲥⲱⲧⲙ, voir à xx, 9. — [2] ⲉⲓ, voir à xx, 13. — (3-4) [3] ⲕⲱⲧⲉ et ⲛⲕⲟⲧ sont parallèles en hiéroglyphes et en démotique, et parfois on écrit le premier mot avec l'orthographe spéciale du second. C'est ici le cas. Le verbe = «dormir» est employé avec ce sens, i, 2; vi, 13, 23; xiii, 13. Il représente le = de Rhind, 415; de Setna, 159-160; du Poème, p. 38, l. 17; p. 131 et p. 221. Dans notre document, il s'écrit

(14, VII.) [hieroglyphes]

(14, VII.) Celui qui garde[1] son cœur[2] et sa langue[3], celui-là se détourne[4] de son ennemi[5].

parfois [démotique], avec un [hiéroglyphe] final surajouté, et cela soit dans le sens de «dormir» [hiéroglyphes] ΝΚΟΤ, soit dans le sens de [hiéroglyphes] ΚѠΤЄ «tourner» ou «détourner»; cf. X, 4, 7; XXI, 13, 14. Il sert alors de doublon graphique à [démotique]; voir pour cette forme ce que j'ai dit à propos de XVI, 7. Pour le syllabique [démotique] = [hiéroglyphe], voir ma *Rev. Ég.*, t. XI, p. 198 à 204. La forme [démotique] (d'où est venue [démotique]), me semble devoir être comparée à [démotique] de [démotique], qui, dans ROSETTE (*Chrest.*, 10 et 19), représente [hiéroglyphes], c'est-à-dire signe à signe [hiéroglyphes], avec une ligature analogue à [démotique] = [hiéroglyphes]. — [4] [hiéroglyphes], voir à XIII, 8.

[1] [hiéroglyphes] «garder»; dans le pap. bil. Rhind, ce verbe sert à former le nom de l'archon [hiéroglyphes] «il garde», et en démotique il est écrit [démotique], c'est-à-dire avec les mêmes éléments que [démotique] de notre texte. — [2] [hiéroglyphes] ϨΗΤ, voir à XVI, 3. — (3-5) [3] [hiéroglyphes] ⲖⲀⲤ, III, 6; XXI, 14, 16; XXII, 10; XXV, 21; XXVI, 22; XXIX, 16; XXX, 19, 20; XXXI, 5, 11; XXXIII,

(15, VIII.) [hieroglyphs]

(15, VIII.) Celui qui révèle[1] une parole[2] cachée[3], c'est comme s'il faisait sa maison[4] brûler[5].

14. Entre [hieroglyph] et ϫⲁⲥ s'intercale [demotic] (Poème, vers 84), indiquant pour le syllabique [hieroglyph] *nes* la nouvelle lecture ϫⲁⲥ. Dans le pap. gnostique de Leide (II, 3 et *passim*), on a la leçon [demotic] = ϫⲁⲥ, qui est devenue, de son côté, [demotic] dans notre document. — [4] ⲕⲱⲧⲉ, voir à XXI, 13. — [5] ϫⲁϫⲓ [hieroglyphs], voir à X, 19.

[1] ϭⲱⲗⲡ, XXI, 15; XXII, 13, 18; XXIII, 1; voir Poème, p. 243; pap. gn. de Londres, II, 29; pap. gn. de Leide, X, 36; XIII, 1; Moschion, vers 12; *Rev. Ég.*, II, II, pl. 69. Dans tous ces exemples, on a [hieroglyphs] ou [hieroglyphs] [demotic]. Dans la *Chronique démotique* : [demotic] «il se manifestera, faisant resplendir la basilique d'or». Dans Pamont, ϭⲟⲗⲡ «révéler, mettre à nu» est employé pour «nu» : [demotic] «j'ai donné des vêtements au nu» = [hieroglyphs]. — [2] [hieroglyphs] ϣⲁϫⲉ, voir à XIX, 14. — [3] ϩⲱⲡ [hieroglyphs], voir à XVI, 16. — [4] [hieroglyphs] ⲏⲓ, voir à XV, 13. — [5] [hieroglyphs] ⲥⲁⲧⲉ, XIII, 15; XXI, 15, 20; XXIV, 12; XXIX, 21; XXXI, 21.

(16, IX.)

(17, X.)

(16, IX.) Celui qui la répète[1] au petit de cœur, celui-là dit : « Gouverne[2] » à sa barque[3].

(17, X.) Celui qui s'écarte[4] de ses coups[5] (des coups de langue), celui-là éloigne[6] les coups de Dieu.

[1] . Dans le décret de ROSETTE (*Chrest.*, 41, 186), le verbe = se trouve déjà ; voir aussi Rhind, n° 164, = ; comme particule composée avec , cf. XX, 17, 18. Le mot ⲚⲞⲘⲦⲈ «force», qui, dans le Koufi (XVII, 30 ; cf. *Rev.*, IV, p. 88) s'écrit , et dans Setna (p. 110) , prend dans notre document (XXIV, 8) la forme , ce qui établit la vieille prononciation de , qu'on a voulu lire ⲞⲨⲰϨⲘ. — [2] ϨⲈⲘⲒ , voir à XX, 20. — [3] ⲀⲀⲤ , voir à XXI, 14. — [4] ⲦⲀⲤⲞⲞ, voir à XIX, 19. — (5-6) [5] ϢⲀⲀⲢ, III, 24 ; IV, 4 ; X, 20 ; XIV, 13 ; XXI, 17 ; XXII,

(18, XI.)

(19, XII.)

(18, XI.) L'homme sans vergogne[1] dont le cœur[2] est petit[3] — petit est Dieu[4] à son égard.

(19, XII.) Élévation (*ou* grandissement[5]) du cœur[6] du méchant[7] — que le temps[8] tarde[9] en elle.

12; XXIV, 7; XXXIV, 4. Voir aussi les autres documents cités à propos de X, 20. — [6] ⲞⲨⲈⲒ ; pour la forme , cf. XXI 17; XXVI, 9; XXVIII, 24. Pour la forme , voir ce que j'ai dit à propos de XVI, 6, 7.

[1] ⲖⲀϬ, voir à X, 4. — [2] ϨⲎⲦ , voir à XVI, 3. — [3] Pour l'expression «petit de cœur», cf. XIX, 11; XXI, 16, 18, 23; XXII, 11. Pour = , voir à XVII, 19. — [4] ⲚⲞⲨⲦⲈ, voir à XIX, 12. — [5] ⲖⲒⲖⲒ, voir à XVII, 9. — [6] ϨⲎⲦ, voir à XVI, 3. — [7] ⲂⲰⲰⲚⲈ , voir à XXI, 12. — [8] ⲦⲎ , voir à XVII, 14. — [9] ⲰϬⲔ , voir à XXI, 2.

(20, XIII.) [hieroglyphes]

(20, XIII.) Est élévation[1] du cœur[2] du méchant[3] comme[4] la flamme[5] brillant[6] pour s'éteindre[7].

[1] ⲁⲓⲁⲓ, voir à XVII, 9. — [2] ϩⲏⲧ, voir à XVI, 3. — [3] ⲃⲱⲱⲛⲉ, voir à XXI, 12. — [4] [hiéroglyphes] = ΚΑΘΑΠΕΡ, voir à XI, 9; voir aussi dans le numéro IV de la onzième année de la *Revue Égypt.*, p. 198 à 204. — [5] ⲥⲁⲧⲉ [hiéroglyphes], voir à XXI, 15. — [6] Dans notre document, comme dans le bilingue Rhind, le mot [hiéroglyphes] ⲡⲉⲓⲣⲉ prend le déterminatif du «bassin», sur lequel il faut consulter une des notes de mon Petibast, et qui vise ici la sortie de l'inondation. Comme dans Rhind également, le déterminatif [hiéroglyphe] prend la forme [démotique]. Il est ici surajouté au déterminatif [démotique] = [hiéroglyphe], cf. XXX, 6; Pamont, p. 22 de mon édition, à propos de la sortie de l'eau; Pamont, p. 32; Poème, vers 84, p. 134, 147, 149, 218; Koufi, IV, 14; V, 25, 26; XII, 24; *Rev.*, IV, 88. Le mot [démotique] signifie aussi «blé», [hiéroglyphes] Rosette, *Chrest.*, 11, 16, 182. Pour [démotique], cf. pap. gn. de Londres, II, 2, 12, 17, 24; IX, 1, 3, 9, 13, 15; X, 29; pap. gn. de Leide, III, 4, 5; XIV, 12, 29; XVI, 2. — [7] ⲱϣⲙ, Pamont, 22-23, porte [démotique] = [hiéroglyphes] «éteindre». Le même mot se retrouve de Londres, V, 12, et VII, 3.

(21, XIV.)

(21, XIV.) Est élévation du cœur du méchant[1] à cause[2] de l'eau[3] dévorante[4], afin que son tombeau[5] (sa mort) passe[6] (s'éloigne).

[1] Voir le verset précédent. — [2] ϭⲧⲃⲉ, voir à XXI, 3. — [3] ⲘⲞⲞⲨ ; cf. XXII, 15; XXIII, 15; XXIX, 21; XXXI, 6 et 21; Koufi, XI, 7, 11; *Rev.*, IV, 75, 76; CANOPE, *Chrest.*, 149, est traduit par . Hapi est rendu dans le grec par ΠΟΤΑΜΟΣ. Dans Pamont, p. 22, répond à . Plus loin, est rendu par (ⲚⲞⲨⲚ). — [4] Le mot répond à . Le verbe ⲞⲨⲰⲘ «manger» correspond : 1° à , Koufi, XII, 31; *Rev.*, IV, 88; 2° à , Pamont, 35, 44; Koufi, XI, 32; XVIII, 14; Poème, vers 55, 63; p. 56, 130, 131, 186; Rhind, XVI, 4; pap. gn. de Londres, verso, IX, 3, 4; de Leide, VI, 12; XIII, 2; 3° , hiératique , Pamont, 16 et 35 (il est traduit par); Koufi, X, 30; XVIII, 5, 32. Il faut dire que, dans le pap. gn. de Leide, XIV, 40, cité dans le Poème, p. 186, on trouve , et que écrit presque hiéroglyphiquement a le sens de «boire», et celui de

(22, xv.)

(23, xvi.)

(22, xv.) Il y a élévation du cœur pour le méchant afin que son seigneur[1] le mande[2] et que celui qui le mande aille[3] à sa suite.

(23, xvi.) Élévation[4] du cœur[5] et amoindrissement[6] (petitesse) de cœur[7] produisent la destinée[8] de leur maître[9].

«manger» (cf. vi, 12; xi, 31; etc.). Dans Koufi, vii, 4 et 5), répond à ΟΜΕ «morceau» s'appliquant à un morceau de rayon de miel. Le mot ΟΥΑΜΕϮ est écrit (pap. gn. de Leide, xiii, 11) à l'aide du même syllabique. — [5] ΘΩΜС, voir à xvi, 23. — [6] СΙΝΙ, voir à xiii, 20.

[1], voir à x, 12. — [2] ϨΙΟΥΙ, voir à xii, 14. — [3] Voir à xi, 21, et xx, 13. — [4] ΑΙΑΙ, voir à xvii, 9. — [5] ϨΗΤ, voir à xvi, 3. — [6], voir à xvii, 19. — [7] ϨΗΤ, voir à xvi, 3. — [8], voir à xv, 21, et xx, 2. — [9] ΝΗΒ, voir à xviii, 13.

COLONNE 22.

(1, XVII.)

(2, XVIII.)

(3, XIX.)

COLONNE 22.

(1, XVII.) Leur temps[1] à tous[2] deux constitue une expérience[3] dans la main[4] de l'homme sage[5].

(2, XVIII.) Leur venue[6] est dans le conseil[7] (le dessein, la providence) que fait se lever[8] (se manifester) Dieu.

(3, XIX.) Ce n'est pas l'homme sage[9] et instruit[10] qui connaît[11] la vraie science.

[1] ⲥⲟⲩⲥⲟⲩ, ⲥⲏⲩ, voir à XVI, 21. — [2] ⲧⲏⲣⲟⲩ, XVIII, 3; XXII, 1; XXX, 15; XXXII, 6, 10; Poème, vers 31, p. 168, 247; Koufi, X, 32; XI, 1; XVIII, 32. Pour les diverses formes de ⲧⲏⲣ, dans le Koufi, *Rev.*, IV, 85, note 10. — [3] ϫⲟⲛⲧ, voir à XII, 15. — [4] ⲛⲧⲟⲟⲧ, voir à XVIII, 11. — [5] Voir à XI, 16, et XVI, 18. — [6] ⲉⲓ, voir à XX, 13. — (7-11) [7] ⲥⲟϭⲛⲓ, voir

(4, xx.)

(4, xx.) Ce n'est pas non plus[1] l'homme sans[2] vergogne et le méchant[3] dont l'aventure[4] est le péril ou la peine[5].

à xii, 18. — [8] ⲧⲱⲟⲩⲛ, voir à xi, 21. — [9] Voir à xi, 10, et xvi, 18. — [10] ⲥⲟⲟⲩⲛ, voir à xi, 6. — [11] ⲥⲟⲟⲩⲛ, voir à xvii, 18.

[1] ⲟⲛ, voir à xiii, 3, et xix, 17. — [2] ⲗⲁϭ, ⲗⲁϫⲓ, voir à x, 4. — [3] ⲃⲱⲱⲛⲉ, voir à xxi, 12. — (4-5) [4] ⲥⲟⲡ, *vices*, xxiii, 7; voir Lévi, iv, p. 3, 553; cf. xxii, 4; xxiii, 7; xxxii, 24. Ex. : «point belle du tout l'aventure de celui qu'on n'a pas su rendre solide» (ou qu'on n'a pas repris), *Rev.*, i, p. 162. Dans Canope, 136 : = ΤΗΣ ΑΥΤΩΝ ΑΡΕΤΗΣ ΜΕΓΙΣΤΟΝ ΥΠΟΜΝΗΜΑ. = sert aussi de préformante à des noms abstraits ou à des noms de métiers, comme l'a dit Lévi (*loco citato*) : «fabricant de couronnes», pap. gn. de Leide, revers, ii, pl. 6; «chauffer», tiré de *θερμος*, pap. gn. de Leide, xx, 25. On a aussi : «fabricant de vases

(5, XXI.)

(6, XXII.)

(5, XXI.) La connaissance[1], le jugement[2] et l'élévation[3] du cœur[4] viennent[5] de Dieu[6].

(6, XXII.) La destinée[7] et la fortune[8] viendront[9] (*sic*) quand[10] il les fait se produire[11].

liés»; «marchand de légumes»; «fabricant de vaisselle»; «boulanger de pain de Syrie»; «tisseur», etc. = ⲥⲁⲛ a ici le même emploi que ⲥⲁ; cf. ⲥⲁⲛϭⲁⲗ *more ebriorum;* cf. «acte mauvais», «erreur», etc. — [5] ϩⲱϣ, ϩⲱⲟⲩϣ, voir à x, 9.

[1] ⲥⲟⲟⲩⲛ, voir à xi, 4. — [2] , ⲱⲡ, voir à xvi, 18. — [3] ⲗⲁⲗⲓ, voir à xvii, 9. — [4] ϩⲏⲧ, voir à xvi, 3. — [5] ⲉⲓ, voir à xx, 13. — [6] ⲛⲟⲩⲧⲉ , voir à xix, 12. — [7] , voir à xv, 21. — [8] ϣⲁϣⲛⲓ, voir à xx, 3. — [9] ⲛⲁ ϭⲓ, voir à xx, 13. — (10-11) [10] ⲉϣⲱⲡ (). Cette particule = ⲉϣⲱⲡ «quand» est employée dans le décret de Canope (*Chrest.*, 133); voir aussi *Moschion Rev.*, II, 11,

CHAPITRE XIX.

(7.)

(1.)

(8, II.)

CHAPITRE XIX.

LA DOUCEUR ET LA MODÉRATION DANS LES PAROLES.

(7.) *Enseignement*[1] *dix-neuvième.*

1. (Titre.) *Moyen*[2] *pour faire être* (*pour acquérir*) *ta tranquillité*[3].

(8, II.) Être doux[4] en toutes ses fibres intimes[5], c'est la louange[6] de l'homme sage[7];

pl. 65, etc. Distinguer *eχep* «quand», de *eſχep* «si», traduit par EAN, pap. gn. de Leide, VIII, 27, 30; cf. Poème, p. 164, 211, 219; *Corpus*, t. II, pl. 1, l. 18; pl. 2, l. 8 et 12; pl. 5; etc. Ces deux particules se sont confondues dans ϵϣⲱⲡ, qui en copte signifie «si» et «quand». — [11] ⲧⲱⲟⲩⲛ, voir à XI, 2.

[1] ⲥⲃⲱ, voir à XIII, 8. — [2] ⲙⲱⲓⲧ, voir à XI, 22. — (3-7) [3] ⲥϭⲣⲁϩⲧ, X, 3; XXII, 8; XXIII, 7,

(9, III.) [hieroglyphes]

(10, IV.) [hieroglyphes]

(9, III.) (Tandis que) la puissance[1] de l'homme sans vergogne[2], dans son pouvoir tyrannique[3], s'en va[4] derrière la mort[5] qui approche[6].

(10, IV.) Ne point rendre dure[7] ta parole[8] : ne point dire les gros mots[9] de ta langue[10].

8, 9, 10, 12, 15, 16, 18; XXIV, 21. [démotique] = ΑΣΦΑΛΕΙΑ dans le décret de Rosette (*Chrest.*, p. 23). — [4] ϭΝΟΝ, V, 1; XXII, 8; XXVIII, 13; XXVII, 16; XXXIII, 12. — [5] [hiéroglyphes], voir à XVIII, 22. — [6] [hiéroglyphes] ϩⲱⲥ, voir à IX, 23. — [7] Voir à XI, 10, et à XVI, 18.

[1] [hiéroglyphes] ϣϫⲟⲙ, voir à IV, 2, et à XIV, 14. — [2] ⲗⲁϭ, voir à X, 4. — [3] [hiéroglyphes], voir à XI, 18. — [4] Voir à XI, 21, et XX, 13. — [5] ⲙⲟⲩ, [hiéroglyphes], voir à XVI, 17. — [6] Cf. [hiéroglyphes]. Le mot [démotique] se trouve dans notre document, XXII, 9; XXV, 5, XXXIII, 19; dans mon deuxième mémoire sur les Blemmyes, pl. 2, l. 4 et 5; dans l'inscription de Néron (*ibid.*); dans Pamont : [démotique]. Cf. Koufi, XXI, 11. — [7] ⲛⲁϣⲧ, voir à XII, 2. — (8-10) [8] ϧⲣⲱⲟⲩ,

(11, v.)

(12, vi.)

(11, v.) Les gros mots[1], qu'il en soit fait punition[2] dans les membres comme[3] du blasphème ou du parjure (réponse mauvaise[4]).

(12, vi.) Ne point être petit[5] de cœur[6]: tu prends la parole[7] : tu perds l'occasion (tu te fermes[8] le temps[9]) d'entendre[10].

, x, 16; xxii, 10, 11, 21; xxiii, 2; xxl, 18; xxviii, 4; xxxiv, 18; = dans Rhind, n° 360; cf. Poème, vers 7, 15, 22, 35, 71, 72, pages 80, et 205 à 210; *Moschion Rev.*, II, ii, pl. 70; Koufi, xii, 24, 25; *Rev.*, iv, 86; *Rev.*, v, 184, 185; Pamont, p. 60 et 66. — [9] Ou « grande parole » soit dans le sens d'injure, soit dans le sens d'orgueil. — [10] ⲗⲁⲥ, , voir à xxi, 14.

[1] Ou « grande parole ». — [2] ⲟⲥⲉ, voir à xii, 5. — [3] , voir à xi, 9, et *Rev. Ég.*, xi, p. 200. — [4] Voir *Rev. Ég.*, xi, p. 204 à 218. — [5] , voir à xvii, 19. — [6] ϩⲏⲧ, voir à xvi, 3. — [7] ⲟⲩⲱ, voir *Rev. Ég.*, xi, p. 204, 218. — [8] ϣⲱⲣ, *obturare*. Le mot ϣⲗⲗⲣ « frapper » s'écrit de même en démotique, voir à xxi, 17. — [9] ⲧⲏ, , voir à xvii, 14. — [10] ⲥⲱⲧⲙ, , voir à xx, 9.

(13, VII.)

(14, VIII.)

(15, IX.)

(13, VII.) Ne point révéler[1] les choses cachées[2] de l'homme sage[3] parce que tu les as entendues[4];

(14, VIII.) Mais que grandisse[5] sa louange[6] de cœur[7] et d'acte[8] à cause de ce que tu as entendu[9];

(15, IX.) En sorte que vienne l'eau[10] dans le vin[11] sans[12] eau[13] (mettre de l'eau dans son vin sous ce rapport).

[1] ϭⲟⲗⲡ, voir à XXI, 15. — [2] ϩⲏⲡ, , voir à XVI, 16. — [3] Voir à XVI, 18. — [4] Mot à mot : *propter auditionem.* — [5] ϫⲓϫⲓ, voir à XX, 4. — [6] , ϩⲱⲥ, voir à XIX, 28. — [7] ϩⲏⲧ, voir à XVI, 3. — [8] , voir à XIV, 17. — [9] *Propter auditionem.* — [10] ⲡⲙⲟⲟⲩ, , voir à XXI, 21. — [11] ⲏⲣⲡ, , XVII, 12; XXII, 15; XXIX, 23; XXXII, 12; Poème, p. 253. — [12] ⲉⲙⲛ voir à XVIII, 19. — [13] ⲙⲟⲟⲩ.

IMPRIMERIE NATIONALE.

(16, x.)

(17, xi.)

(18, xii.)

(16, x.) Ne point vexer[1] qui te vexe jusqu'à[2] ce que son jour[3] arrive[4];

(17, xi.) Celui qui navigue[5] avec[6] le navire[7], celui-là est rejeté[8] (débarqué) au temps[9] où il doit être rejeté (débarqué)[10].

(18, xii.) Ne point révéler[11] les choses qui sont en ton cœur[12] à (*ou* sur) ton seigneur[13], en fait de pensée[14] (*ou* jugement).

[1] κωωκε, voir à xix, 22. — [2] ϣατε, voir à xix, 2. — [3] πεϥ ϩοου, , voir à xvii, 4. — [4] πωϩ, voir à xvii, 14. — [5] ϧαϯ, ρϩωτ, voir la même forme dans Poème, p. 168; Setna, p. 82, 87; *Rev.*, II, 11, pl. 3 et pl. 67; *Corpus*, t. II, pl. 2, l. 5. 11, 17; t. II, pl. 7, l. 8. — [6] αγω, voir *Rev. Ég.*, xi, p. 192 et suiv. — (7-14) [7] τοπ *carena navis*, voir xxiv, 15. Le déterminatif de l'argent a été emprunté, dans les deux cas, à « ca-

(19, XIII.)

(20, XIV.)

(19, XIII.) Le conseil[1] qui arrive[2] à l'homme sans vergogne[3], qu'il soit léger[4] comme[5] le vent[6].

(20, XIV.) Ne point multiplier[7] les jugements[8] de ta langue[9], pour conseiller[10] sans qu'on t'interroge[11].

pital» (en argent). — [8] ϩⲱⲟⲩⲓ, voir à XVIII, 14. — [9] ⲧⲏ , voir à XVII, 14. — [10] Mot à mot: «du rejet». — [11] ϭⲱⲗⲡ, voir à XXI, 10. — [12] ϩⲏⲧ, voir à XVI, 3. — [13] , voir à X, 12. — [14] ⲱⲛ , voir à XVI, 18.

[1] ⲥⲟϭⲛⲓ, voir à XII, 18. — [2] ⲛⲱϩ , voir à XVII, 14. — [3] ⲗⲁϭ, voir à X, 4. — [4] ⲗⲥⲓⲗⲓ. Bien distinguer ( ) ⲗⲥⲓⲗⲓ «être léger»: 1° de ( ) ⲟⲥⲉ «peine ou châtiment» qui dans notre document s'écrit toujours avec (voir à XII, 5) et dans les documents ptolémaïques avec (toujours avec le déterminatif de l'argent); 2° de = ⲓⲏⲥ «se hâter» (XXII, 21) qui s'écrit aussi ( ) = ou = ⲓⲏⲥ (VII, 18; XXVIII, 23). — [5] Voir à XI, 9. — (6-11) [6] ⲛⲓϥⲉ ⲧⲏⲩ, voir à XVI, 22. —

[7] ⲁϣⲁⲓ, voir à XVI, 5. — [8] . Le mot ou se trouve XXII, 20, 23; XXVII, 11; XXI, 15, 18. Il signifie «juger, juge et jugement» : «les dieux qui jugent» (Pamont, 2); «la salle de justice» = (Pamont, 7); (Pamont, 9); «ton nom : il juge les voies en ton nom de juge (*ibid.*); «la salle de ceux qui jugent (*ibid.*); une transaction est faite (*Nouv. Chrest.*, p. 81); «devant les juges qui font justice à Thèbes); une autre transaction indique que ce sont les prêtres d'Amon «qui font justice à Thèbes», tous les actes de vente par écrit pour argent mentionnent le tribunal «le lieu de justice» où le serment doit être prononcé. Enfin, dans mon second mémoire sur les Blemmyes, l'inscription de Terermen, l. 1 et 18, mentionne : «le grand juge de l'Hermeion». — [9] ⲗⲁⲥ, voir à XXI, 16. — [10] ⲥⲟϭⲛⲓ, voir à XII, 18. — [11] ⲟⲩⲱ, voir *Rev. Ég.*, XI, p. 204 à 217.

(21, XV.)

(22, XVI.)

(21, XV.) Celui qui hâte[1] sa voix[2] en parlant[3] ment[4] dans sa réponse[5].

(22, XVI.) On n'écoute[6] pas les dires[7] du pusillanime[8] dans une convocation officielle[9] (*ou* un rapport public).

[1] ⲓⲱⲥ ; voir ce que j'ai dit à propos de XX, 19. — [2] ϧⲣⲱⲟⲩ , voir à XII, 10. — [3] ⲉϥϣⲁϫⲉ. Ainsi que je l'ai dit plus haut et dans une note de mon Petibast, en démotique répond à tous les sens de ϣⲁϫⲉ : « converser, parole, chose », etc., et jamais à ceux de ⲙⲟⲩⲧⲉ : « appeler, crier », etc.; signe de la langue est un polyphone, voir à XIX, 14. — [4] ⲟϫⲓ, voir à XIII, 9. — [5] ⲟⲩⲱϣⲃ , voir à XI, 3. — [6] ⲥⲱⲧⲙ, voir à XX, 9. — (7-9) [7] ϫⲱ, III, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11; IV, 4; X, 12; X, 20; XXIII, 5, etc. Le verbe est écrit dans le bilingue Casati (*édition académique*, p. 131; *Anc. Chrest. dém.*, p. 94; *Nouv. Chrest. dém.*, p. 91), où il est traduit par ΑΥΛΗΤΗΣ, et dans notre document, XXII, 22; XXVI, 24; XXXI, 5; voir Canope

(23, XVII.) [hieroglyphes]

COLONNE 23.

(1, XVIII.) [hieroglyphes]

(23, XVII.) On ne fait pas revenir[1] le jugement[2] au cœur[3] d'un fou[4] par (acte d')autorité[5].

COLONNE 23.

(1, XVIII.) On ne brusque[6] pas autrui[7] sans le lui avoir manifesté[8] (le jugement) par voie de prière[9].

pour [démotique] (*Chrest.*, 148 et 168). Dans le pap. bil. de Londres, col. VI, [démotique] est transcrit [démotique]. Dans le bil. de Berlin [démotique] = [démotique] = ⲧⲉⲱⲥ, et [démotique] = [démotique] = τεεφιβις (pap. bil. 2410 et *passim*); [démotique] = [hiéroglyphe] Bil. Rhind n° 294. — [8] ⲡⲁⲕⲉ ⲛϩⲏⲧ. Les mots ⲁϥⲣ̄ ⲡⲁⲕⲉ ⲛϩⲏⲧ sont traduits par ὀλιγοψύχησεν; cf. ⲡⲟⲕ *mollis*. — [9] [démotique] = [hiéroglyphes] répond à [hiéroglyphes] dans le sens d'annonce (ⲧⲁⲙⲟ), de notification, de rapport et à ⲥⲉⲙⲓ ⲥⲙⲙⲉ convocation en justice, accusation; voir à X, 8.

[1] [hiéroglyphe], cf. XXIX, 17. — (2-9) [2] [hiéroglyphe] × [hiéroglyphe], voir à XXII, 20. —

(2, XIX.)

(3, XX.)

(2, XIX.) On n'amène[1] pas l'impie[2] dans l'obéissance[3] par de gros mots[4] (par parole grande).

(3, XX.) On ne vanne[5] pas (non plus) la graine[6] de son fardeau[7] par un souffle[8] léger.

[3] ϨΗΤ, voir à XVI, 3. — [4] ⲤⲞϬ, voir à X, 5. — [5] ϢϪⲞⲘ, voir à IV, 2, et à XIV, 14. — [6] Voir ce que j'ai dit de ce mot à propos de XI, 17. — [7] ⲔⲈ, voir à XVI, 17. — [8] ϬⲰⲖⲠ, voir à XXI, 15. — [9] ϢⲖⲎⲖ, voir à XII, 19.

[1] ⲚⲀ, voir à XI, 21; XV, 13; XVIII, 10. Le mot, , malgré le déterminatif des jambes, répond plutôt d'ordinaire à ⲚⲀ «avoir pitié» qu'à ⲚⲀ «venir ou amener». Dans notre passage il répond à cette seconde acception, à laquelle se réfère le déterminatif. — [2], voir à XV, 19. — [3] C'est un *ἅπαξ λεγόμενον*. J'y ai vu le sémitique עבר. Le contexte exige quelque chose d'analogue à «obéissance, culte, religion ou repentir», en dépit des déterminatifs funestes. — [4], voir à XXII, 10 et 11. — [5] ϢⲰϢ ⲈⲂⲞⲖ. — (6-8) [6] (Edfou). Le mot est écrit avec une orthographe se rapportant à «corps», cf. XXXII, 8, 9; et avec une décomposition alphabétique, XVIII, 12.

(4, XXI.)

(5, XXII.)

(4, XXI.) L'homme [1] sans vergogne ne prendra [2] pas part [3] dans les biens [4] (célestes) à cause de sa (seule) venue [5].

(5, XXII.) Meilleure [6] la part [7] de celui qui sait attendre [8], que la part [9] de celui qui dit [10] gloire [11] (qui loue Dieu).

Il y a là un calembour. L'auteur a visé en même temps la graine et le corps du pécheur, en se servant pour les deux de la métaphore du *van* et du *souffle*. — [7] ⲱⲧⲡ , XXIII, 3; XXX, 22. — [8] .

[1] ⲗⲁϭ, voir à X, 4. — [2] ϫⲓ , voir à XVII, 23. — [3] ⲧⲟ , voir à XIII, 5. Ce mot se trouve dans tous les contrats de partages d'hérédités. — [4] , voir ce que j'ai dit à propos de XI, 21 et XII, 15. — [5] ⲉⲓⲛⲉ, voir à VI, 3; XII, 4; XIX, 15. On peut traduire aussi « à cause de (son) apport ». — [6] ⲛⲁⲛⲟⲩ (ⲁⲛⲁⲓ), voir à XIII, 10, et XVII, 19. — [7] ⲧⲟ, voir à XIII, 5. — (8-11) [8] ϭⲱ *morari, moram facere, cessare*, etc.; « empêcher, faire obstacle, cesser, faire attendre », voir III, 7; « persistance dans la dureté de paroles »; cf. XXIII, 5; XXVII, 6 et 13; XXXIII, 14. Il faut remar-

(6, XXIII.)

(7, XXIV.)

(6, XXIII.) Il vaut mieux[1] bénir[2] autrui que de faire honte[3] à celui qui te fait affront[4].

(7, XXIV.) L'homme sage sans[5] paix[6], sa perfection[7] (d'homme sage) n'est point arrivée[8].

quer qu'en général , en démotique surtout, répond à ϭ. J'en pourrais citer des centaines d'exemples. — [9] ⲧⲟ, voir à XIII, 5. — [10] ϫⲱ , voir à XVII, 22. — [11] ⲥⲟⲟⲩ ; Setna, p. 109; Koufi, XI, 27; XVIII, 6; *Rev.*, IV, 80; *Quelques textes traduits à mon cours*, p. XXVII; pap. gn. de Leide, XIV, 1.

[1] ⲛⲁⲛⲟⲩ, voir à XIII, 10, et XVII, 19. — [2] ⲥⲙⲟⲩ , voir à XVI, 21. — [3] ⲕⲱⲧⲉ , voir à XI, 10. — [4] ⲥⲱϣ, XXIII, 6; XXV, 18, 19; XXVI, 2, 3, 11; XXVII, 15, 16; XXVIII, 8. A côté de ⲥⲱϣ nous avons en copte la forme ⲥⲱϣϥ, en démotique aussi ; Koufi, XI, 32; *Rev.*, IV, 80; Poëme, 230. — [5] ⲉⲙⲛ, voir à XVIII, 19. — [6] ⲥϭⲣⲁϩⲧ , voir à XXII, 8. — [7] , voir à XXII, 4. — [8] ⲡⲱϩ , voir à XVII, 14.

(8, xxv.)

(9, xxvi.)

(8, xxv.) Le disputeur (*ou* le batailleur)[1] alors qu'il y a paix[2], son action[3] ne fait pas défaut[4] (*ou* manque).

(9, xxvi.) La joie[5] (*ou* la fête) sans[6] paix[7], son maître[8] n'est vraiment pas satisfait[9].

[1] ⲙⲗⲗⲁϩ = . Pour la première de ces formes, cf. vii, 3; xv, 12; xxiii, 8; xxiv, 14; Rosette, *Chrest.*, p. 52. Pour la deuxième, voir *Chron. dém.*, *Rev.*, I, iv, pl. 6; *Revue*, p. 160; Setna, p. 32, 153, 156; Canope, *Chrest.*, p. 133, traduisant (ⲙⲗⲗⲁϩ) par ΠΡΟΠΟΛΕΜΕΩ. — [2] ⲥϭⲣⲁϩⲧ , voir à xxii, 8. — [3] , voir à xiv, 17. — [4] ⲟⲩⲱⲥϥ. Je n'ai trouvé qu'un autre exemple de ce verbe dans le papyrus moral d'Édimbourg. — [5] ⲟⲩⲣⲟⲧ , Setna, p. 3; Poème, vers 25 et 66; Koufi, x, 32; *Rev.*, iv, 74; deuxième mémoire sur les Blemmyes, Inscr. de Terermen, etc., pl. 2, pl. 4 et *passim*. — [6] ⲉⲙⲛ, voir à xviii, 19. — [7] ⲥϭⲣⲁϩⲧ . — [8] ⲛⲏⲃ , voir à xviii, 13. — [9] .

(10, XXVII.)

(11, XXVIII.)

(10, XXVII.) Le temple[1] sans[2] paix[3], ses dieux[4] l'ont déserté[5].

(11, XXVIII.) Pour faire une chapelle[6] à Dieu à cause[7] de son esprit[8] (de l'esprit de paix);

[1] ⲣⲡⲉ , XIV, 20; XXIII, 10, 14; XXIV, 14; = = (Pamont, XVI, 16, 17); = ΤΑ ΙΕΡΑ (Rosette, *Chrest.*, 17, 51 et 57; Canope, *Chrest.*, 134) = (Rosette, *Chrest.*, 187, 189, 200; Poème, p. 219). — [2] ⲉⲙⲛ, voir à XVIII, 19. — [3] ⲥϭⲣⲁϩⲧ , voir à XXII, 8. — [4] Pour = ⲛⲟⲩⲧⲉ, voir à XIX, 12. Pour ou = , cf. Pamont, *passim*, et Rhind, n° 181, et la nouvelle version dém. de Canope (Groff, *passim*). L'ancienne version de Canope et Rosette portent (voir *ibid.* et *Chrest. dém.*, *passim*). — (5-8) [5] ⲃⲱϣ *deserere*, XXIII, 10; cf. XXVII, 23. —

6 répond à , *kah* qui dans le décret de Rosette répond à ΝΑΟΣ et à (*Chrest.*, p. 45-190, 46-191-192; cf. Poème, p. 218). Dans le même décret de Rosette (*Chrest.*, p. 36-183), le mot = répond aussi à ΝΑΟΣ et est cette fois rendu en hiér. par . C'est le mot qu'on retrouve aussi en démotique sous la forme = ⲔⲈⲚϨⲈ, stèles du Serapéum, *passim*, ou , inscription de Palona à Dakké, ou Poème, p. 220; Koufi, VII, 20-26 : «chapelles des dieux». Dans Pamont, p. 41, = «recoin», comme ⲔⲚϨⲈ *angulus, latus domus*. Il faut d'ailleurs bien se garder de confondre signifiant dans Rosette (*Chrest.*, 48) «coin, angle» (ⲔⲞⲞⲨϨ *angulus*; cf. Poème, 166; *Moschion Rev.*, II, II, pl. 68; Setna, 206, 209, 210), avec qui dans Rosette (*Chrest.*, 49) le suit immédiatement, pas plus qu'il ne faudrait le confondre avec = (Koufi, XI, 21; *Rev.*, IV, 79) ou (Pamont, 41) signifiant «bras» (comme parfois ⲔⲚϨⲈ en copte). Dans Rosette il y a aussi une autre distinction à faire entre les deux mots démotiques signalés plus haut et qui, l'un et l'autre, sont traduits par ΝΑΟΣ. = indique surtout le vrai *naos* monolithe tel qu'il en existe deux au Musée du Louvre; = indique une chapelle dont on faisait la *construction* parallèle à celle des temples; mais cette distinction s'est effacée plus tard. — 7 ⲈⲦⲂⲈ, voir à XXI, 3. — 8 , voir à X, 10.

(12, XXIX.)

(13, XXX.)

(14, XXXI.)

(12, XXIX.) Pour faire louer[1] la marche[2] de l'homme sage[3] à cause[4] de la paix[5];

(13, XXX.) Pour faire les épines[6] douces[7] dans la vie[8] à cause[9] de la douceur[10].

(14, XXXI.) Celui qui durcit[11] son âme (ses qualités intimes[12]), celui-là s'amènera[13] une mort efféminée[14].

[1] ϩⲱⲥ ; voir à IX, 23. — [2] ⲙⲟⲟϣⲉ, voir à XIII, 19. — [3] Voir à XI, 10, et XVI, 18. — [4] ⲉⲧⲃⲉ, voir à XXI, 3. — [5] ⲥϭⲣⲁϩⲧ , voir à XXII, 8. — [6] ⲁⲣⲟ ⲁⲣⲟⲟⲩⲉ , . — [7] ⲛⲟϥⲣⲉ , voir à XVI, 9. — [8] ⲁϩⲉ , voir à XVII, 11. — [9] ⲉⲧⲃⲉ, voir à XXI, 3. — [10] ϭⲛⲟⲛ, voir à XXII, 8. — [11] ⲛⲁϣⲧ, voir à XII, 2. — [12] , voir à XVIII, 22. — [13] ⲛⲁ ⲉⲓⲛⲉ, pour ⲛⲁ, voir XI, 21; pour ⲉⲓⲛⲉ , voir à VI, 3, et XII, 4. — [14] ϫⲏⲛ, voir à X, 18.

(15, XXXII.)

(16, XXXIII.)

(17, XXXIV.)

(15, XXXII.) L'homme sensuel[1] (*ou* efféminé) qui est en paix[2] est comme[3] un crocodile[4] dans l'eau[5].

(16, XXXIII.) Le méchant[6] : — sa paix[7] est comme[8] un plomb[9] lourd[10] !

(17, XXXIV.) Et il n'y en a pas (de paix) pour l'homme sans vergogne[11] dans le besoin[12], pour celui dont la douleur[13] a saisi[14] les os[15].

[1] ϫⲏⲛ, voir à x, 18. — [2] ⲥϭⲣⲁϩⲧ , voir à XXII, 8. — [3] , voir à XI, 9. — [4] ⲙⲥⲁϩ , voir à XIII, 15. — [5] ⲙⲟⲟⲩ , voir à XXI, 21. — [6] ⲃⲱⲱⲛⲉ, voir à XXI, 12. — [7] ⲥϭⲣⲁϩⲧ , voir à XXII, 8. — [8] , voir à XI, 9. — [9] ⲧⲁϩⲧ, ⲧⲁⲧⲉϩ . — [10] ϩⲟⲣϣ, voir à XIX, 4. — [11] ⲗⲁϭ ⲗⲁϫⲓ, voir à X, 4. — [12] ⲗϩⲉ *indigere*. — [13] , voir à XIII, 8. — [14] ϫⲓ , voir à XVII, 23. — [15] ⲕⲁⲥ .

(18, XXXV.)

(19, XXXVI.)

(18, XXXV.) C'est Dieu[1] qui donne[2] la paix[3]; et la douleur[4] est dans ses desseins providentiels[5];

(19, XXXVI.) La destinée[6] et la fortune[7] qui viennent[8], c'est Dieu qui les fait venir.

Vers 36.

La variante de XXIII, 17, a le même sens que de XXIV, 23, et XXXII, 9. Dans ROSETTE (*Chrest.*, 34-181; Poème, 219), = ⲕⲱⲥ indique la sépulture (ΤΑΣ ΤΑΦΑΣ) comme dans notre document (XVI, 2; XVIII, 12). C'est à ce mot homophone qu'est emprunté l'avant-dernier déterminatif de notre mot. Dans Rhind, XXVI, 9, = «os». Nous avons aussi les variantes = , Pamont, 38, 39 et, préf. VI, ; *Rev.*, II, II, pl. 21; et ou , *passim*.

— 1 ⲚⲞⲨⲦⲈ, voir à XIX, 12. — 2 , voir à XIX, 23. — 3 ⲤϬⲢⲀϨⲦ , voir à XXII, 8. — 4 , voir à XIII, 8. — 5 «Dans ce que Dieu fait se lever» ⲦⲰⲞⲨⲚ, voir à XI, 21. — 6 , voir à XV, 21. — 7 ϢⲀϢⲚⲒ, voir à XX, 10. — 8 ⲈⲒ, voir à XX, 13.

CHAPITRE XX.

(20.)

(I.)

(21, II.)

CHAPITRE XX.

20. *Vingtième chemin*[1]. (*Le respect des petites choses.*)

I. (Titre). *Ne point rapetisser*[2] *une petite*[3] *chose*[4] *de peur de transgresser*[5] *par elle.*

(21, II.) Qu'arrive[6] la honte[7] du meurtre[8] à l'homme sans vergogne[9] pour rapetisser[10] une chose[11] grande[12] en son cœur[13].

1 ⲘⲰⲒⲦ, voir à XI, 22. — 2 ϪⲞⲖϨ, X, 17; XI, 11; XXIII, 20, 21, 22; XXIV, 2, 4, 6; XXV, 2, 10, 14; XXXIV, 3. — 3 ϢⲎⲘ, III, 21; XXIII, 20; XXIV, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25; XXV, 1, 2, 3, 4, 5, 6; XXX, 5. — (4-13) 4 ϢⲀϪⲈ, voir à XIX, 14. —

(22, III.)

(23, IV.)

(24, V.)

(22, III.) Qu'on fasse honte[1] à l'homme grand pour avoir rapetissé une chose grande aussi.

(23, IV.) C'est Dieu[2] qui donne[3] le cœur[4] à l'homme sage[5] à cause[6] de sa crainte[7].

(24, V.) C'est lui qui place[8] l'impie[9] dans la honte[10] à cause[11] de la puissance[12] de son ventre[13] sur lui.

[5] ⲧⲟϩ, voir à XV, 14. — [6] ⲛⲱϩ, voir à XVII, 14. — [7] ⲃⲱⲧⲉ, voir à XI, 10. — [8] ϭⲱⲧⲉⲃ, voir à XIV, 5. — [9] ⲗⲁϭ, voir à X, 4. — [10] ϫⲟⲗϩ, voir à XXIII, 20. — [11] ϣⲁϫⲉ, voir à XIX, 14. — [12], XXIII, 2, 3, 22. — [13] ϩⲏⲧ, voir à XVI, 3.

[1] ⲃⲱⲧⲉ, voir à XI, 10. — [2] ⲛⲟⲩⲧⲉ, voir à XIX, 12. — [3], voir à XIX, 23. — [4] ϩⲏⲧ, voir à XVI, 3. — [5] Voir à XVI, 18. — [6] ⲉⲧⲃⲉ, voir à XXI, 3. — [7] ⲥⲛⲁⲧ, voir à XXI, 1. — (8-13) [8] ⲭⲱ ⲕⲱ,

IMPRIMERIE NATIONALE.

(25, VI.)

COLONNE 24.

(1, VII.)

(25, VI.) Ne point rapetisser[1] la parole[2] du roi[3], la parole[4] du dieu[5] pour l'annihiler[6].

COLONNE 24.

(1, VII.) Celui qui le craint[7] (Dieu) en présence[8] de la honte[9], qu'il se tienne en dehors[10] de toute[11] honte[12].

voir à XV, 12 et XVIII, 17. — [9] , voir à XIII, 8. — [10] ⲃⲱⲧⲉ, voir à XI, 10. — [11] ⲉⲧⲃⲉ, voir à XXI, 3. — [12] ϫⲣⲟ, ϫⲱⲱⲣⲉ, voir à XI, 20. — [13] = . Pour ce mot *du féminin* et qu'il ne faut pas confondre avec ⲧⲟⲟⲧ «main» *du masculin*, voir à XXV, 15.

[1] ϫⲟⲗϩ, voir à XXIII, 20. — [2] ϣⲁϫⲉ, voir à XIX, 14. — [3] , voir les protocoles des contrats, les décrets trilingues, etc. — [4] ϣⲁϫⲉ, voir à XIX, 14. — [5] ⲛⲟⲩⲧⲉ , voir à XIX, 12. — [6] ⲧⲁⲕⲟ , voir à X, 10. — [7] ⲥⲛⲁⲧ, voir à XXI, 1. — (8-12) [8] , ϩⲏ *ante, coram*, a aussi le sens *antea*. Dans la première acception,

(2, VIII.) [hieroglyphes]

(3, IX.) [hieroglyphes]

(2, VIII.) Ne point rapetisser [1] une petite terminaison [2] (la mort) par des remèdes [3] en se droguant.

(3, IX.) Celui sur lequel cette terminaison [4] l'em-

voir XX, 17, 18; Koufi, XII, 1; XVIII, 23; *Rev.*, IV, 81; Setna, 34; Poème, vers 25, 59, 88. Dans la seconde, voir CANOPE (*Chrest.*, 13); Koufi, XII, 19, etc.; voir ce que j'ai dit à propos de XX, 16. — [9] ⲃⲱⲧⲉ [hiéroglyphes], voir à XI, 10. — [10] ⲛⲃⲟⲗ, XXIV, 1; XXVII, 6, XXXI, 8; XXXII, 21. L'orthographe pleine de ⲃⲟⲗ [démotique] se trouve *Rev.*, II, II, pl. 27; sa transcription dans le pap. gn. bil. de Londres, VII, 1; et dern. [démotique] ⲙⲁⲣⲓⲃⲁⲗ. Pour ⲛⲃⲟⲗ, voir Poème, p. 140, et *Moschion Rev.*, II, II, pl. 66; pour [démotique] = ⲉⲃⲟⲗ, voir dans CANOPE (*Chrest.*, 130 et 131) ses traductions grecques et hiéroglyphiques; voir aussi pour ⲛⲃⲟⲗ, Poème, p. 236; *Corpus*, t. II, pl. 4, l. 11; ROSETTE (*Chrest.*, p. 2, 19, 25, 29). — [11] ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲓⲙ [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], cf. XXXII, 8 et *passim*. Cet adjectif a pris l'orthographe de ⲛⲏⲃ « seigneur » (voir à XVIII, 13). — [12] ⲃⲱⲧⲉ, voir à XI, 10.

[1] ϫⲟⲗϩ, voir à XXIII, 20. — [2] Voir dans la *Revue*, XI, p. 213, le long article consacré à [démotique] = [hiéroglyphes] = ⲟⲩⲱ. — [3] [hiéroglyphes], voir à XVIII, 9. — [4] Voir *Revue*, XI, 213.

(4, x.)

porte[1] pour un temps[2] — que fort[3] (énergique) soit son départ[4].

(4, x.) Ne point considérer comme de peu d'importance (rapetisser[5]) un petit[6] phylactère[7] au temps[8] de passion[9] (de désir).

[1] ⲟⲩⲱⲧⲃ, voir à xvii, 18. — [2] ⲥⲟⲩⲥⲟⲩ ⲥⲏⲩ, voir à xvi, 21. — [3] ⲛⲁϣⲧ, voir à xii, 2. — [4] ϭⲓⲛⲣⲓⲕⲉ, pour la préformante abstractive = ϭⲁ-ϭⲓⲛ, voir à xvii, 10; pour ⲣⲓⲕⲉ écrit , cf. xiv, 16; xxiv, 3, 19; xxxii, 11, 12; xxxv, 16. Il s'écrit aussi ; Setna, 92; Pamont, xviii, 20; *Moschion Rev.*, II, ii, pl. 64 et 70; *Rev.*, II, ii, pl. 24, etc. — [5] ϫⲟⲗϩ, voir à xxiii, 20. — [6] ϣⲏⲙ, voir à xxiii, 20. — [7] = , ix, 4; xxiv, 4, 5; Poème, p. 247, 148; Pamont, préf. v; Pamont en plusieurs passages et Rhind, nº 211, donnent à l'équivalence . Dans Canope (*Chrest.*, p. 140), le même signe indique la tribu sacerdotale ΦΥΛΗ. Il en est de même dans l'attestation notariale d'un grand nombre de contrats. — [8] ⲧⲏ , voir à xvii, 14. — [9] , voir à ix, 22; cf. *Revue*, xi, p. 198 et suiv.

(5, xi.)

(6, xii.)

(7, xiii.)

(5, xi.) Un phylactère[1] qui ne[2] contient pas (qui n'a pas) de mal[3] en lui, que se sauve[4] son maître[5] par lui !

(6, xii.) Ne point rapetisser[6] un petit[7] dieu[8], de peur que sa punition[9] (sa rétribution) ne te saisisse[10].

[Par exemple :]

(7, xiii.) Le petit *amam* (animal mythologique dévoreur d'âmes[11]) en sorte qu'il amène[12] ses coups[13];

[1] , voir à xxiv, 4. — [2] ⲈⲘⲚ, voir à xviii, 19. — [3] , voir à xvi, 10. — [4] ⲞⲨϪⲀⲒ, voir à ix, 2, et xvii, 1. — [5] ⲚⲎⲂ , voir à xviii, 13. — [6] ϪⲞⲖϨ, voir à xxiii, 20. — [7] ϢⲎⲘ, voir à xxiii, 20. — [8] ⲚⲞⲨⲦⲈ , voir à xix, 12. — [9] ⲦⲰⲰⲂⲈ, voir à xvi, 18. — [10] ⲘⲀⲦⲈ *possidere;* voir Rosette, *Chrest.*, p. 28; = ⲘⲀⲦⲈ est traduit ΚΑΤΕΣΧΕΝ; voir aussi une des notes de mon Petibast. — [11] Voir la représentation de l'animal ainsi nommé dans le tableau de la psychostasie du chapitre 125 du *Livre des morts.* — [12] ϬⲒⲚⲈ, voir à xii, 4, et à xix, 15. — [13] ϢⲀⲢ, voir à xxi, 17.

(8, XIV.)

(9, XV.)

(8, XIV.) Le petit¹ scarabée² dans sa force³ cachée⁴;

(9, XV.) Le petit⁵ nain⁶ grand⁷ par son âme⁸;

¹ ϣⲏⲙ, voir à XXIII, 20. — ² Le mot répond à dans Pamont, 48-49. Il répond aussi à ou dans Rhind, pl. III de l'édition Birch, pl. XII de l'édition Brugsch. Parfois il équivaut à (=) et est traduit par ΚΑΝΘΑΡΟΣ dans les bilingues démotico-grecs (voir ce que j'ai dit *Rev. Ég.*, VI, I, p. 49; VI, II, p. 67, et dans la thèse Legrain à propos de *ati*); cf. pap. gn. de Leide, XIV, 10; *Rev.*, I, IV, pl. 9 et 169; cf. pap. gn. de Leide, XIV, 35 et pap. gn. de Londres, col. IX; pour = « scarabée de lapis », voir aussi n° 6 du deuxième volume du *Corpus*, Salt 700, l. 2 et 12, « plainte contre une séduction, etc. ». — (3-8) ³ ⲛⲟⲙⲧⲉ ⲛⲟⲙϯ. Le syllabique × | est celui qu'on trouve aussi dans XX, 17, 18; XXVII, 7. Pour le mot ⲛⲟⲙϯ en démotique, cf. Setna, 110; Koufi, XVI, 24; XVII, 30; *Rev.*, II, II, pl. 27, et IV, 88; note

(10, XVI.)

(11, XVII.)

(12, XVIII.)

(10, XVI.) Le petit[1] serpent[2] qui a[3] du venin[4];
(11, XVII.) Le petit fleuve[5] qui a son génie[6];
(12, XVIII.) La petite flamme[7] qui se fait craindre[8];

pap. gn. de Leide, XIII, 7. — [4] ϩⲱⲡ, voir à XVI, 16. — [5] ϣⲏⲙ, voir à XXIII, 20. — [6] , cf. ; Koufi, XII, 32; *Rev.*, IV, 88. — [7] Voir à XX, 4. — [8] , voir à II, 12 et X, 10.

[1] ⲡϣⲏⲙ, voir à XXIII, 20. — [2] ϩⲟϥ , XIII, 10; XXIV, 10; XXVII, 14; XXIX, 13, 14, 15; Koufi, *Rev. Ég.*, II, II, pl. 14; Pamont, 51, qui traduit ainsi , et *passim;* Setna, p. 44. Le bilingue de Berlin transcrit = ⲧⲁⲫⲉⲓⲥ. — [3] ⲉⲟⲩⲛⲧⲁϥ, cf. *Corpus*, t. II, pl. 3; *Rev.*, l. 5 et *passim.* — [4] ⲙⲁⲧⲟⲩ, XXIV, 10; XXVII, 14; XXIX, 13, 15. — [5] ⲓⲁⲣⲟ, cf. Rosette, *Chrest.*, 23, 25, 34, qui traduit ΠΟΤΑΜΟΣ; *Rev.*, II, II, p. 18; Poëme, p. 236. — [6] Voir à XII, 7. — [7] ⲥⲁⲧⲉ , voir à XXI, 15. — [8] ⲥⲛⲁⲧ, voir à XXI, 1.

(13, XIX.)

(14, XX.)

(13, XIX.) Le petit[1] écrit[2] dont grande[3] est la bonne[4] parole[5];

(14, XX.) Le petit terme[6] de vie dont le nom[7] est glorieux[8] dans le combat[9];

[1] ϣⲏⲙ, voir à XXIII, 20. — [2] ⲥϩⲁⲓ, voir à XVIII, 3. — [3] Voir à XX, 4. — [4] ⲛⲟϥⲣⲉ, voir à XVI, 9. — [5], voir à XIX, 14. — [6] ⲁⲣⲏϫ, voir à XVIII, 2. — [7] ⲣⲁⲛ, XXIV, 14; XXIX, 2, 5. Ce mot est traduit par ⲟⲛⲟⲙⲁ dans le bilingue de la thèse Berger, p. 40; cf. ROSETTE, *Chrest.*, 28; CANOPE, *Chrest.*, 171; Pamont, p. 4 et 5, traduit ce mot démotique par et ailleurs par . — [8] Le mot , qui signifie ⲡⲱϩ «parvenir» (voir à XVII, 14), traduit aussi «gloire et honneur»; cf. ROSETTE, *Chrest.*, p. 35, 37, 38; CANOPE, *Chrest.*, 129; Poème, p. 210. En hiéroglyphes même on trouve cette valeur à , , et est traduit ΜΕΓΑΛΟΔΟΞΟΣ. — [9] ⲙⲗⲁϩ, voir à XXIII, 8.

(15, XXI.)

(16, XXII.)

(17, XXIII.)

(5, XXI.) La petite corde [1] qui attache [2] son navire [3];

(16, XXII.) La petite vérité [4] (parole vraie) qui perd [5] son maître [6];

(17, XXIII.) Le petit mensonge [7] qui cause la douleur [8] de celui qui le fait;

1 ⲛⲟⲩϩ, Koufi, XI, 27; *Rev.*, IV, 80. — 2 ⲥⲱⲛϩ, XXIV, 15; XXXI, 7; cf. Koufi, XVIII, 8, 24, 31, 33; *Rev.*, IV, 78; Poème, p. 131. Dans CANOPE, *Chrest.*, p. 169, on lit

«étant un sceptre de papyrus *lié* derrière», ΤΑΥΤΗΣ ΔΟΠΙΣΩ ΣΥΜΜΕΤΡΟΝ ΣΚΗΠΤΡΟΝ ΠΑΠΥΡΟΕΙΔΕΣ. — 3 ⲧⲟⲡ, voir à XXII, 17. — (4-8) 4 ⲙⲉ, , XIV, 16; XXIV, 16; XXVII, 7; XXXII, 15. Le même mot est employé verbalement pour justifier, X, 8 (cf. le formulaire de l'écrit pour argent). Le mot = à plusieurs reprises dans le bilingue

(18, XXIV.) [hieroglyphs]

(19, XXV.) [hieroglyphs]

(18, XXIV.) La petite nourriture[1] (*ou* le petit aliment) qui fait être le salut[2] de son maître[3];

(19, XXV.) Le petit service[4] persistant[5] qui écarte[6] la haine[7];

de Pamont. Il est aussi traduit [hieroglyph], p. 10, 46-47, et par [hieroglyph], 68-69; [demotic] «je réalise ta parole» se trouve aussi à deux reprises; cf. Koufi, VI, 20; VIII, 3; XI, 16; XIV, 19, 29; XVI, 29; XIX, 27; *Rev.*, IV, I, p. 73. — [5] ⲦⲀⲔⲞ = ϯⲀⲔⲰ, voir à X, 11. — [6] ⲚⲎⲂ [hieroglyph], voir à XVIII, 13. — [7] [hieroglyph] ⲞϪⲒ, voir à XIII, 6. — [8] [hieroglyph], voir à XIII, 8.

[1] ϧⲣⲉ [hieroglyph], voir à XV, 21. — [2] ⲞⲨϪⲀⲒ, voir à VII, 12, et XVII, 1. — [3] ⲚⲎⲂ, voir à XVIII, 13. — (4-7) [4] [hieroglyph] ϣⲙϣⲉ, X, 1, 3, 4, 9, 11; XI, 14; XXIV, 19; voir Rhind, n° 397, qui traduit [demotic] par [hieroglyph]; voir aussi le bilingue *Moschion Rev.*, II, II, pl. 71; Rosette (*Chrest.*, 42 et 187), le traduisant par ΘΕΡΑΠΕΥΕΙΝ, et par [hieroglyph], p. 52 et 195, traduisant ΠΑΡΕΧΟΜΕΝΟΙ. La même traduction se trouve dans Canope (*Chrest.*, 172). Les bilingues nous donnent aussi la traduction ΛΕΙΤΟΥΡΓΕΙΝ et ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ; voir bil. Berger, p. 36-38; bilingue Grey (*Chrest.*,

(20, XXVI.)

(21, XXVII.)

(22, XXVIII.)

(20, XXVI.) Un peu d'épargne[1] qui fait être des approvisionnements[2];

(21, XXVII.) Un peu de misère[3] dont la paix[4] tue[5];

(22, XXVIII.) Le cœur[6] malgré (avec) sa petitesse[7], c'est lui qui porte[8] son maître[9];

69); cf. Setna, p. 120, etc. — [5] ⲙⲏⲛ, XXIV, 19; XXXV, 9; Poème, p. 134; *Rev.*, II, II, pl. 7; Pamont, *passim;* Rosette, *Chrest.*, p. 16. — [6] ⲣⲓⲕⲉ, voir à XXIV, 3. — [7] ⲙⲟⲥⲧⲉ, voir à X, 12.

[1] ⲥⲟϫⲡ, voir à XVII, 1. — [2], voir à XV, 10. — [3] *penuria* s'écrit aussi; cf. ⲟⲩⲉϣ; voir à X, 8. — [4] ⲥϭⲣⲁϩⲧ, voir à XXII, 8. — [5] ϧⲱⲧⲉⲃ, voir à XIX, 5. — [6] ϩⲏⲧ, voir à XVI, 3. — [7] ⲥⲃⲟⲕ, voir à XVII, 19. — [8] ϥⲓ, voir à XIX, 12. — [9] ⲛⲏⲃ, voir à XVIII, 13.

(23, XXIX.)

(24, XXX.)

(25, XXXI.)

(23, XXIX.) (Aussi) un peu de souci[1] brise[2] les os[3];

(24, XXX.) Un peu de vent[4] favorable[5] (de bonheur) fait vivre[6] le cœur[7];

(25, XXXI.) Un peu de rosée[8] fait vivre[9] les graines[10];

[1] ⲣⲟⲟⲩϣ, voir à X, 19. — [2] ϣⲟⲣϣⲣ. Dans Pamont, 38-39, on lit : « écoute celui qui brise les os » = . C'est le passage du chap. 125 ici visé; ϣⲣϣⲣ se trouve aussi (Poème, p. 166; Setna, 208) sous la forme . Le même mot se rencontre souvent dans les contrats à propos des maisons en ruines. — [3] ⲕⲁⲥ , voir à XXIII, 17. — [4] , voir à XX, 2. — (5-9) [5] ⲛⲟϥⲣⲉ , voir à XVI, 9. —

COLONNE 25.

(1, XXXII.)

(2, XXXIII.)

(3, XXXIV.)

COLONNE 25.

(1, XXXII.) Un petit vent[1] porte[2] le navire[3];
(2, XXXIII.) Une petite mouche[4] donne le miel[5];
(3, XXXIV.) Un petit oiseau (*neketi*) porte[6] les graines[7];

[6] ωνϩ, voir à XVII, 4. — [7] ϩητ, voir à XVI, 3. — [8] ειωτε. — [9] ωνϩ, voir à XVII, 4. — [10] ναϕρι, XXIV, 25; XXV, 3; Poème, p. 200.

[1] ΤΗΥ, voir à XXVI, 22. — [2] ϥι, voir à XIX, 12. — [3] ϫοι, IV, 15; XXV, 1; *Corpus*, t. II, pl. III, l. 15, tessère 9073 — [4] αϥ, Koufi, VI et VII, et suiv.; Poème, vers 57. — (5-7) [5] εβιω, Koufi, XI, 11; XII, 1, 6, 8, 13, 15,

(4, xxxv.)

(5, xxxvi.)

(6, xxxvii.)

(7, xxxviii.)

(4, xxxv.) Un petit insecte (*set'*) rend malade[1] l'onagre[2];

(5, xxxvi.) Un petit mal[3] apporte[4] la mort[5];

(6, xxxvii.) Un petit bien[6] n'est pas caché[7] à Dieu.

(7, xxxviii.) Nombreuses[8] sont les petites choses dignes[9] d'être craintes[10].

16, 24, 25, 26; *Rev.*, IV, 76. — [6] ϥⲓ, voir à XIX, 12. — [7], voir à XXIV, 25.

[1] ⲥⲁϧⲉⲙ *deficere*. — [2]. — [3], voir à XVI, 10. — [4], voir à XXII, 9. — [5] ⲡⲙⲟⲩ, voir à XVI, 17. — [6] ϫⲓⲛⲛⲟϥⲣⲉ, voir à XVI, 9. — (7-10) [7] ϩⲏⲡ

(8, xxxix.)

(9, xl.)

(10, xli.) (?)

(8, xxxix.) Rares[1] sont les choses grandes dignes de provoquer nos cris[2] (d'admiration ou de terreur).

(9, xl.) Il y a tel qui craint[3] un excès et qui fait une grande abomination.

(10, xli.) Il y a tel qui jette (laisse aller) sa bouche (contre le prochain) pour une petite chose (une faiblesse) et qui fait pis.

, voir à xvi, 16. — [8] ⲉⲛⲁϣⲱⲟⲩ , voir à xvi, 5. — [9] ϣⲟⲩ, vi, 4; viii, 13; ix, 14; xxv, 7, 8; Poème, vers 2, 32, 84; pap. gr. de Londres, ix, 15; viii, 12, 15, etc. — [10] ⲥⲛⲁⲧ, voir à xxi, 1.

[1] ⲥⲃⲟⲕ, xvii, 19. — [2] ⲗⲟⲩⲗⲁⲓ . — [3] ⲥⲛⲁⲧ, voir à xxi, 1, .

(11, XLII.) [hieroglyphes] (?) [hieroglyphes]

(12, XLIII.) [hieroglyphes]

(13, XLIV.) [hieroglyphes]

(11, XLII.) Ce n'est pas l'homme sage qui craint[1] (véritablement Dieu) que celui qui ne se garde[2] pas.

(12, XLIII.) Ce n'est pas non plus l'homme sans vergogne[3] agissant par ruse[4] que celui que la honte[5] atteint[6].

(13, XLIV.) La fortune et la destinée qui viennent, c'est Dieu qui les fait venir.

Vers 44.

[1] ⲥⲛⲁⲧ, voir à XXI, 1. — [2] ϩⲁⲣⲉϩ, VII, 12; XXV, 11; XXXI, 14; Rosette, *Chrest.*, 27; Setna, 68, 208, 209; Koufi, XIII, 3. — [3] ⲗⲁϭ, voir à X, 4. — [4] ⲕⲣⲟϥ, voir à XI, 22. — [5] ⲃⲱⲧⲉ, voir à XI, 10. — [6] ⲡⲱϩ, voir à XVII, 14.

NOTE

SUR

L'INSCRIPTION TRILINGUE DE ZÉBED,

PAR

M. A. KUGENER.

L'inscription trilingue de Zébed — une localité, aujourd'hui en ruines, située dans le désert entre Alep et l'Euphrate — fut découverte par M. Sachau au cours d'un voyage qu'il fit, en 1879, en Syrie et en Mésopotamie[1]. Il la publia, une première fois, avec un commentaire et un fac-similé, dans les *Monatsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* de Berlin, 1881[2]; une seconde fois,

[1] Zébed est le nom moderne de la localité; le nom ancien est inconnu. M. Sachau suppose que le nom de Zébed qui était, au témoignage de Yakout, celui de deux montagnes du Yémen, a été apporté en Syrie par une tribu de l'Arabie du Sud (*Monatsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften* de Berlin, 1881, p. 188). Le géographe Étienne de Byzance mentionne une localité du nom de *Ζάβιδα*, qui était un *κώμη ἐν τῷ μεσογείῳ τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας*. Ne serait-ce pas plutôt le nom de cette localité qui aurait été transplanté en Syrie ?

[2] P. 169-190, sous le titre *Eine dreisprachige Inschrift aus Zebed*. Le fac-similé a été fait d'après un estampage plutôt médiocre; cf. *Monatsberichte*, etc., p. 174, et SACHAU, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, 1883, p. 126 et suiv.

avec un commentaire seulement, dans la *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. XXXVI (1882)[1]; enfin, en 1883, il reproduisit le texte grec de l'inscription, d'après la lecture de M. Neubauer et avec une traduction allemande de ce savant, dans son ouvrage *Reise in Syrien und Mesopotamien*[2]. Depuis lors, l'inscription trilingue de Zébed n'a plus été l'objet, à notre connaissance, d'aucun travail d'ensemble; elle a simplement été reproduite, en 1898, par M. Lidzsbarski, dans son *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*[3].

Après avoir été pendant quelque temps la propriété d'un habitant d'Alep, la pierre portant l'inscription trilingue de Zébed — un énorme linteau qui ornait le portail principal d'une basilique — a pris, en 1905, le chemin du musée du Cinquantenaire de Bruxelles[4]. Un examen attentif que nous en avons fait nous a suggéré quelques lectures nouvelles, et quelques remarques au sujet de la signification de ses trois inscriptions : grecque, syriaque et arabe.

[1] P. 345-352, sous le titre *Zur Trilinguis Zebedaea*.

[2] P. 126, note 1.

[3] T. I, p. 484 (texte d'après la *Zeit. d. deut. Morg. Gesell.*), et t. II, planche XLIII (fac-similé d'après les *Monatsberichte* de Berlin).

[4] M. F. Cumont a publié une notice sur l'inscription trilingue de Zébed dans le *Bulletin des Musées royaux* de Bruxelles, t. IV, p. 58-59.

I. L'INSCRIPTION GRECQUE.

L'inscription grecque est gravée en partie à droite de la rosace qui décore le milieu du linteau[1], en partie sur le premier biseau horizontal de la moulure.

Nous lisons la première inscription, que nous appellerons A :

† Ἔτους γκω' μη(νὸς) Γο(ρ)πίου δκ' ἐθεμελεόθιτω' | μαρτύριον τοῦ ἁγίου Σεργίου ἐπὶ τοῦ περ(ιοδευτοῦ) | Ἰωάννου, καὶ Ἄννεος Βουκέου (Βορκέου) καὶ Σέργις τρὶς | ἔκτισυν Συμεὼν Ἀμρδα | Ἡλία, | Λεόντις | ἀρχιτ(έκτονες). Θκ.

Et la seconde inscription, que nous appellerons B :

† Σατορνῖνος, Ἄζιζος, Ἄζιζος Σεργίου καὶ Ἄζιζος Μαραβάρκα δί(ς).

Nous ne reviendrons pas sur les points acquis. Nous nous bornerons à signaler les différences entre notre lecture et celle de MM. Sachau et Neubauer.

καὶ Ἄννεος. M. Neubauer a suppléé τοῦ après Ἰωάννου et lu Ἄννιος au lieu de Ἄννεος, qui figure sur la pierre. Il obtient donc comme sens : « Sous Jean le périodeute appelé aussi Annis. » Rien, à nos yeux, ne justifie cette lecture.

[1] Le monogramme du Christ (X et P) est sculpté dans la rosace, avec, dans les champs inférieurs, les lettres A et Ω, et dans les champs supérieurs, un objet qui nous semble être un pain (cf. Jean, vi, 35 : ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς et suiv.).

Βουκέου. Nous voyons, avec M. Neubauer, dans la première lettre de ce mot un Β. La lecture *Ρουκέου*, proposée par M. Noeldeke[1], et adoptée, non sans réserve, par M. Sachau, doit donc être rejetée[2].

τρίς. M. Sachau a lu Τρυφ, et considéré ce groupe de lettres comme une abréviation de Τρύφ(ωνος). M. Neubauer a lu les deux derniers mots de la troisième ligne Σεργιοπο(λίτ)ου, sans tenir compte de la sigle de *καὶ* qui suit Βουκέου. Les lectures de MM. Sachau et Neubauer doivent être écartées. La pierre porte ΤΡΙC avec le C placé sous le Ι. *Σέργις τρίς* signifie : « Sergius, fils de Sergius, fils de Sergius. » Cf. S. Reinach, *Manuel d'épigraphie grecque*, Paris, 1885, p. 509.

ἔκτισυν. La fin de ce mot manque de netteté; peut-être faut-il considérer l'avant-dernière lettre comme un Α mal fait et lire *ἔκτισαν*[3]. M. Neubauer a lu *ἔκτισεν*.

Λεόντις. M. Sachau a lu par erreur *Λεόμτις*. La lettre qui précède le *τ* n'est pas un *μ* mais un *ν*.

[1] *Zeit. d. deut. Morg. Gesell.*, t. XXXVI, p. 349.

[2] A moins qu'il ne faille admettre que dans le mot Βουκέου le Β n'ait été gravé à la place d'un Ρ. Si le mot Βουκέου présente réellement une faute du lapicide, on pourrait aussi songer à le corriger en Βορκέου (= Βορκαίου), nom propre qui se lit dans Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, n° 2016 (Le Bas-Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure*, t. III).

[3] Dans Waddington, *op. cit.*, n° 2693, on trouve *ἔκτεσην* au lieu de *ἔκτισεν*.

ἀρχιτ(έκτονες). La lecture *ἀρχιτ(έντονες)* nous paraît à peu près certaine[1]. Elle donne un sens très satisfaisant, et la mention des deux architectes du martyrion de saint Serge est faite selon une formule assez fréquente dans les inscriptions grecques de la Syrie. Cette formule est conçue à peu près comme il suit : le nom de l'architecte d'un édifice figure, avec ou sans l'indication de la filiation et du domicile, à la fin de l'inscription, suivi tout simplement de l'un des trois mots *ἀρχιτέκτων*[2], *τεχνίτης*[3] ou *οἰκοδόμος*, ce dernier étant de beaucoup le plus fréquent[4]. Lorsque, comme c'est le cas pour notre inscription, deux architectes ont collaboré à la construction d'un

[1] Cf. l'abréviation latine APCHIT = *architectus* dans R. CAGNAT, *Cours d'épigraphie latine*, 2ᵉ éd., Paris, 1898, p. 379, et l'abréviation grecque ΑΡΧΙΤΕΚ dans LETRONNE, *Recueil des inscriptions grecques et latines d'Égypte*, t. I, p. 426, inscription XL (= *C. I. G.*, 4713[d]) datant de la fin du règne de Trajan.

[2] WADDINGTON, n° 2471 : *Ἀλέη Ῥούφου ἐποίησεν ἑαυτῇ καὶ Κανδίδῳ ἀνδρὶ ἐκ τῶν ἰδίων μνήμης ἕνεκα. Ἡρακλείδης ἀρχιτέκτων.*

[3] WADDINGTON, n° 2682 : *Εἷς Θεὸς καὶ Χρισ7ός. Αὐδυνέου θκ' τοῦ ϛκυ' ἔτους. Δάμας τεχνίτης*, et WADDINGTON, n° 2683 : *Θεοῦ καὶ Χρισ7οῦ δύναμις ἀνήγιρεν μηνὸς Λώου τοῦ θου' ἔτους. Δόμνος τεχνίτης.* Cf. également l'inscription syriaque de Dehhes, publiée par M. de Vogüé dans le *Journal asiatique*, 1896, p. 316-324, où il faut lire avec M. Littmann, à la fin de l'inscription B, ܐܘܡܢܐ = *τεχνίτης*, au lieu de [illegible] (*Zeit. d. deut. Morg. Gesell.*, 1906, p. 700), recension par M. Euting de l'ouvrage de M. Littmann, *Semitic inscriptions* (qui forme la IVᵉ partie [1905] des *Publications of an American archaeological expedition to Syria in 1899-1900*).

[4] WADDINGTON, n° 1984[d] : *Ἄβγαρος Μάξιμος καὶ Λουῖτ..ς Σαμαίης προνοηταὶ οἰκοδόμησαν ἔτ(ους) σδ'. Βάσσος οἰκοδόμ[ο]ς*, et nᵒˢ 2026, 2037, 2053, 2070 p, 2091, 2235, 2299, 2465 et 2693.

édifice, leurs noms sont juxtaposés l'un à côté de l'autre, sans être rattachés par la conjonction *καί*[1].

Θ(*εῷ*) ζ(*ῶντι*). Le complexe à ligatures qui suit *ἀρχιτ* (*έκτονες*) est très embarrassant. M. H. Grégoire, membre étranger de l'École française d'Athènes, croit qu'il faut y voir un ϑ et un ζ et lire Θ(*εῷ*) ζ(*ῶντι*). Nous adoptons le lecture de M. Grégoire, bien que le ζ soit loin d'être sûr et que la formule Θ(*εῷ*) ζ(*ῶντι*) ne se rencontre jamais, à notre connaissance, dans les inscriptions grecques chrétiennes[2].

A la place de *ἀρχιτ*(*έκτονες*). Θ(*εῷ*) ζ(*ῶντι*), M. Sachau avait proposé de lire *ἀρχιπρ*(*εσϐύτερ*)*ος*, et M. Neubauer avait lu *ἄρχ*(*ων*) *πόλ*(*ε*)*ως*. Aucune de ces lectures n'était admissible.

Le monogramme du Christ (croix surmontée d'un P) qui précède l'inscription B, indique clairement qu'elle n'est pas la suite immédiate de l'inscription A, mais une addition postérieure. Elle est écrite moins profondément que l'inscription A — elle est plutôt

[1] Cf. Waddington, n° 2235 : Π*ρόσδεξε, κ*(*ύρι*)*ε, τὴν προσφορὰν τοῦ δούλου σου Σέου πρωτ*(*οδιακόνου*). *Ἐκ τῶν ἰδίων ἐκωδόμησεν ἔτ*(*ους*) *τπζ', ἐπὶ Διοκλήους ἐπισκ*(*όπου*). Γ*αδοῦος*, Ζ*όσιμος οἰκοδ*(*όμοι*). Rappelons ici l'habitude d'omettre en latin la conjonction *et* quand on mentionne les noms de deux magistrats qui sont collègues. Cf. O. Riemann, *Syntaxe latine*, 4e éd. revue par P. Lejay, Paris, 1900, p. 524-525.

[2] L'expression ϑ*εὸς ζῶν* est très fréquente dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament; cf. dans le N. T., *Actes*, XIV, 15; *Rom.*, IX, 26; II *Cor.*, III, 3; VI, 16; etc. On rencontre aussi cette expression sous la forme *ὁ* ϑ*εὸς ὁ ζῶν*; cf. Matth., XVI, 16; XXVI, 63, etc.

un graffite qu'une inscription — et présente des caractères en partie différents de ceux de A[1].

Σεργίου. M. Sachau a lu *Θεργίου.* Je vois, avec M. Neubauer, dans la première lettre, qui est plus ou moins effacée, un C (Σ).

Μαραϐάρκα δί(ς). M. Sachau a lu *μαραϐαρκα δι* sans se prononcer au sujet de la signification de *δι*. Il s'est contenté de rapporter que M. Hoffmann voyait dans *δι* une abréviation de *δι(άκονοι)*. Nous préférons y voir une abréviation de *δίς* et traduire : « Azizos, fils de Marabarka, fils de Marabarka. » Au lieu de *δι*, M. Neubauer a lu *υί(οί)* et traduit : « Azizos (et) Mara, fils Barka. » Cette lecture ne nous paraît pas vraisemblable.

Il résulte de nos remarques que nous comprenons l'inscription grecque comme il suit :

A. † En l'an 823, le 24 du mois de Gorpiaios[2], furent posées les fondations du martyrion de saint Serge sous le périodeute Jean. Anneos, fils de Boukéos (Borkaios) et Sergius, fils de Sergius, fils de Sergius, le fondèrent. Siméon, fils d'Amraas, fils d'Élias (et) Léontios (en furent) les architectes. Amen.

B. † Satorninos, Azizos, Azizos fils de Sergius, et Azizos fils de Marabarka, fils de Marabarka[3].

[1] Cf. SACHAU, *Monatsberichte der königlich preussischen Academie der Wissenschaften* de Berlin, 1881, p. 178-179.

[2] L'ère employée est celle des Séleucides; il s'agit donc du 24 septembre 512 ap. J.-C.

[3] Voici comment M. Neubauer a traduit l'inscription grecque : *Im Jahr 823 (= 512 n. Chr.) am 24 Gorpiacus (Sept.) wurde der*

L'inscription B, comme on le voit, ne se compose que de noms propres. À notre avis, elle se rattache indirectement au verbe ἔκτισαν de l'inscription A, et nous fait connaître les noms de personnes ayant fait des dons au martyrion après son achèvement, c'est-à-dire les noms de bienfaiteurs du martyrion.

II. L'INSCRIPTION SYRIAQUE [1].

L'inscription syriaque se lit à gauche de la rosace; elle est gravée avec plus de netteté que l'inscription grecque. Elle présente cette anomalie que les lettres sont écrites de gauche à droite, l'une sous l'autre, c'est-à-dire à la fois horizontalement et verticalement. La même anomalie se retrouve dans l'inscription syriaque de Deḥḥes [2]. Pour lire l'une et l'autre inscription, il faut leur faire faire un quart de tour de cercle à droite.

Nous lisons l'inscription syriaque :

ܫܡܫܘܢܐ [ܠ]ܐܒܐ ܘܠܟܠ ܐܪܥܐ ܘܠܟܠ ܥܘܪܢܐ
ܕܡܘܩܪܐ | ܒܫܢܬ ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܘܡܫܡܫܢܝܢ ܘܠܟܠܬ

Grundstein gelegt zu dem Martyrion des heiligen Sergius, unter dem Periodeutes Johannes, der auch Annis heisst, des Bukaios Sohn aus Sergiopolis. Es stiftete dasselbe Simeon, der Sohn des Amraas, des Sohnes des Elias. Leontis war Stadtoberhaupt. (Zugegen waren) Satorninus Azizus, Azizus der Sohn des Sergius, Azizus und Mara die Söhne des Barka.

[1] Nous n'avons pas cru devoir tenir compte des observations que M. Prätorius a publiées sur le texte syriaque de l'inscription trilingue de Zébed dans la *Zeitsch. der deutsch. Morgenl. Gesellschaft*, 1881, p. 530 et suiv.

[2] Voir note 13.

ܒܪܒܐ ܘܡܥܢܝ | ܒܝܠܠ ܐܬ(ܣ)ܝܡ ܐܣܘܣ
ܘܡܩܝܡ ܦܪܘܕܘܛܐ ܕܡܪܝܘܗ | ܠܡܪܝܒ|ܬܐ ܕܡܩܝܡ|
ܗܘ ܕܦܩܐ | ܡܡܠܬܐ | ܘܡܪܐ | ܕܡܠܬܒ|
ܘܐܢܝܣ (?) ܘܐܢܛܠܘܩܐ | ܡܩܣܝܡ .

En marge : ܐܒ(ܐ)· ܣ(ܪ)ܓܝܣ.

Comme pour l'inscription grecque, nous ne reviendrons pas sur les points acquis.

ܘܐܢܝܣ. M. Sachau a lu ܘܝܘܢܣ « et Jonas ». Nous préférons lire ܘܐܢܝܣ ou ܘܐܢܝܣ ou encore tout simplement ܘܢܝܣ (l'ܐ qui suit le ܘ manque de netteté et peut avoir été effacé) et considérer ce mot, sous l'une ou l'autre des formes citées, comme l'équivalent du nom Ἄννεος qui se lit dans l'inscription grecque.

ܡܩܣܝܡ. M. Sachau identifie ce mot avec le nom propre qui apparaît souvent dans les inscriptions grecques de la Syrie sous la forme Μόκιμος. Nous aimons mieux considérer ܡܩܣܝܡ comme une abréviation de ܡܩܣܝܡܘܣ, ou comme une faute de graphie au lieu de ܐܩܣܝܡ.

ܐܒ(ܐ) ܣ(ܪ)ܓܝܣ. La pierre présente entre ܡܩܣܝܡ et ܐܢܛܠܘܩܐ une place un peu renforcée qui provient, à nos yeux, de ce que des lettres y ont été martelées. Nous intercalons à cette place les mots ܐܒ(ܐ) ܣ(ܪ)ܓܝܣ qui sont gravés verticalement

à gauche de l'inscription, dans le sens ordinaire de l'écriture syriaque, c'est-à-dire de droite à gauche. Au lieu de corriger ܐܒ en ܐܒܐ, il faut peut-être corriger ce mot en ܐܦ « et ». Quoi qu'il en soit, nous considérons le Sergius en question comme identique au Sergius, fils de Sergius, fils de Sergius, de l'inscription grecque.

Nous traduisons l'inscription syriaque :

Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit. En l'an huit cent vingt-trois, le vingt-quatre d'Iloul, ont été posées ses fondations (celles du martyrion) et c'est Jean le périodeute — que sa mémoire soit bénie ! — qui en posa la première pierre, et Mara qui écrivit (l'inscription), et Annas et Antiochus (et) le Père Sergius [*ou simplement :* et Sergius] (qui en furent) les fondateurs.

La partie de l'inscription syriaque qui va jusque « et Mara qui écrivit » a plus ou moins son équivalent dans l'inscription grecque. Les deux inscriptions nous apprennent, à leur début, que le martyrion de saint Serge a été fondé le 24 septembre 512 de notre ère sous le périodeute Jean. L'inscription syriaque, en donnant après le nom du périodeute Jean, une formule réservée aux noms des défunts : « Que sa mémoire soit bénie[1] ! », nous fournit un renseignement qui manque dans l'inscription grecque et qui a son importance : elle nous fait savoir que le périodeute Jean est mort entre le moment où la première

[1] Sur des formules de ce genre, cf. l'article que nous avons publié dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1900, p. 155-160.

pierre du martyrion a été posée et celui où l'inscription syriaque a été gravée.

La suite de l'inscription syriaque ne se retrouve qu'assez imparfaitement dans l'inscription grecque. L'absence, dans celle-ci, du renseignement : « et Mara qui écrivit », s'explique tout naturellement, si l'on admet, comme il semble bien que ce soit le cas, que Mara n'a gravé que l'inscription syriaque[1]. Par contre, la liste des personnes qui ont contribué à la fondation du martyrion présente, dans l'inscription syriaque, deux particularités qui ne laissent pas d'être embarrassantes : la mention du nom d'un certain Antiochos qui ne figure pas dans l'inscription grecque, et le martelage d'un mot après Antiochos. Ces deux particularités sont susceptibles de multiples explications. M. F. Cumont nous a suggéré la suivante qui nous semble assez vraisemblable : la présence du nom d'Antiochos dans l'inscription syriaque serait due à une erreur du lapicide syrien; celui-ci, après avoir constaté son erreur, aurait gravé le texte exact en marge, puis martelé, au lieu du faux texte « Antiochos », l'équivalent syriaque de **Βουκέου**[2].

L'inscription syriaque ne donne pas, comme l'in-

[1] Il n'est pas rare que les noms des lapicides soient mentionnés dans les inscriptions chrétiennes; cf. WADDINGTON, *op. cit.*, n°s 2162, 2272 et 2464; *C.I.G.*, IV, 8783.

[2] Dans l'explication à laquelle nous avions songé de notre côté, l'absence du nom d'Antiochos dans l'inscription grecque serait due à un oubli du lapicide grec et le lapicide syrien, ayant gravé un faux texte après Antiochos, aurait fait disparaître son erreur, puis gravé en marge le texte exact.

scription grecque, les noms des deux architectes du martyrion de saint Serge. La raison en est fort simple à notre avis : la place a manqué au lapicide syrien pour les graver. Les deux langues en usage à Zébed, le grec comme langue officielle, le syriaque comme langue indigène, se sont partagé, en parts égales, le linteau pour y commémorer, l'une à droite, l'autre à gauche de la rosace, la date de la fondation du martyrion, les noms de ses fondateurs et de ses architectes. Mais le lapicide syrien ayant gravé, en tête de l'inscription syriaque, une formule doxologique assez longue et ayant transcrit en toutes lettres la date de la fondation du martyrion, a dû laisser de côté, faute de place, les noms des deux architectes.

III. L'INSCRIPTION ARABE.

L'inscription arabe se lit sur le troisième biseau horizontal de la moulure; elle est parallèle à l'inscription grecque B qui figure sur le premier biseau. La lecture en présente de sérieuses difficultés, résultant, en partie, de ce qu'elle est gravée peu nettement — elle est plutôt, comme l'inscription grecque B, un graffite qu'une inscription proprement dite — en partie, de ce qu'elle est dépourvue de points diacritiques.

Voici comment M. Sachau en a lu le texte :

[بسـ]ـم الله شرحو بر .مع قسمو و. . . بر مر القس وشرحو بر
سعدو وسترو و[شر]يحو ܒܠܡܥܡܪܘ.

Ce texte, M. Sachau l'a interprété :

† Au nom de Dieu. Sergius (ou Σόρου), fils de Γόμου (?), l'οἰκονόμος (ou petit-fils de Καϊάμου ou de Kouthaïn) et fils de Mara (ou de Μόρρου) le prêtre et Sergius (ou Σόρου), fils de Sa'd et Sithr et Shouraih, la famille de —

REMARQUES.

On distingue assez nettement une croix au commencement de l'inscription arabe. Cette croix a ici — les deux inscriptions grecques et l'insciption syriaque sont également précédées d'une croix — une importance capitale. Elle indique, sans contestation possible, que l'inscription arabe est d'origine chrétienne.

بسـ]م]. Au lieu de la formule « au nom de Dieu », ne pourrait-on pas restituer, si la dernière lettre est réellement un *mim*, le nom propre antéislamique تيم الله (Teym-Allah) qu'on lit dans Waddington, 2020, sous la forme Θέμολλος[1]?

مع. La lecture proposée par M. Sachau : سمع — Γόμου est très douteuse. La première lettre de ce nom est, à notre avis, un *élif*, et il n'est pas certain que la troisième soit un *'aïn*.

قمسو. Il nous paraît impossible de considérer ce mot comme l'équivalent du mot grec οἰκονόμος. L'exemple que M. Sachau cite en faveur d'une cor-

[1] Cf. Renan, Sur quelques noms arabes qui figurent dans les inscriptions arabes de l'Auranitide, dans le *Journal asiatique*, 1882, p. 8.

ruption de **οἰκονόμος** en **κονομος** est sans valeur : la graphie **κοδομης** au lieu de **ὠκοδόμησε** est l'œuvre d'un lapicide qui ignorait le grec[1]. Au surplus, l'existence de **κοδομης** serait-elle établie, qu'il faudrait encore prouver celle de **κονομος**. Nous préférons donc voir dans le mot en question, soit le nom Καϊάμου, soit le nom Ḳoutham, qui sont signalés par M. Sachau, soit encore, si la première lettre du mot était un *mim* au lieu d'un *kaf*, ce qui n'est pas impossible, l'équivalent de l'un des noms suivants qui se lisent dans les inscriptions grecques de la Syrie : **Μόνιμος, Μόνημος, Μοαῖμος, Ματίμου**[2].

مر القس. M. Sachau identifie القس avec القسيس « le prêtre », en faisant remarquer qu'il n'y avait pas assez de place pour écrire le mot en entier. Nous lisons distinctement القيس au lieu de القس (le س descend le long du rebord de la rosace), et voyons dans مر القيس avec M. Clermont-Ganneau, qui avait supposé qu'il fallait lire القيس, le nom propre (I)mroul-qaïs[3].

ܟܬܡܢܐܝܡ. Ces caractères sont extrêmement embarrassants. M. Sachau trouve que les deux *mem* sont très nets, mais que les deux *iod* ont une forme un peu insolite. Nous ne distinguons, avec certitude,

[1] Cf. Waddington, *op. cit.*, n° 2397.

[2] Cf., pour **Μόνιμος**, Waddington, n°s 2117, 2118, 2138, 2293, 2412 e, 2544; pour **Μόνημος**, *ibid.*, n° 2243; pour **Μοαῖμος**, *ibid.*, n° 2083; pour **Ματίμου**, *ibid*, n° 2008.

[3] Cf. R. Dussaud, L'inscription nabatéo-arabe d'En-Nemâra, dans la *Revue archéologique*, 1902, t. XLI, p. 413, note 1.

que les deux premiers caractères ܬܟ; le troisième caractère semble être un ܩ, mais pourrait aussi être autre chose. Si nous osions faire une conjecture au sujet de la signification de ces caractères, nous proposerions d'y voir la date de l'inscription arabe et de traduire ܩܬܟ — en admettant que le ܩ figure réellement sur la pierre — par : « en 440 ». L'ère employée serait celle de Bostra, en usage en Arabie, qui donnerait comme date l'année 545 apr. J.-C.[1]. Sans doute, il serait assez bizarre que la date fût indiquée en caractères syriaques, mais l'emploi de ces caractères restera étrange à nos yeux, quelle que soit l'explication que l'on en fournisse.

Il résulte de ces remarques que l'on pourrait traduire l'inscription arabe comme il suit :

Teym-Allah, Sergius (*ou* Σόρου) fils de —, Κατάμου (*ou* Ḳoutham *ou* Μόνιμος, *etc.*), et — fils d'Imroulqaïs, et Sergius (*ou* Σόρου) fils de Sa'd, et Sithr, et Shouraiḥ. En 440 (?).

Ainsi qu'on peut s'en rendre compte, l'inscription arabe n'est qu'une liste de noms propres dont quelques-uns seulement se lisent avec certitude. Cette liste est rédigée, à notre avis, sur le modèle de la liste des noms propres qui constituent l'inscription grecque B. Comme celle-ci, elle énumère, sans l'aide de verbe, les noms de personnes ayant fait, selon

[1] La plus ancienne inscription arabe connue jusqu'à ce jour, l'inscription d'En-Nemâra (voir note précédente) qui remonte à l'an 328 après J.-C., est datée d'après l'ère de Bostra.

toute apparence, des dons au martyrion de saint Serge. Or, si elle est imitée de l'inscription grecque B, elle doit nécessairement être postérieure à cette inscription que nous avons considérée elle-même comme postérieure à l'inscription grecque A. Celle-ci et l'inscription syriaque auront été gravées aussitôt après l'achèvement du martyrion de saint Serge, c'est-à-dire en 513 ou 514 [1], et l'inscription grecque B et l'inscription arabe ne sont probablement pas postérieures à la première moitié du VIe siècle [2]. Il est impossible de préciser davantage. La date de la pose de la première pierre du martyrion de saint Serge, — le 24 septembre 512 après J.-C. — n'est pas la date de l'inscription trilingue de Zébed, elle est seulement son *terminus post quem*.

Bruxelles.

[1] Nous avons vu plus haut que le périodeute Jean est mort entre le moment où la première pierre du martyrion a été posée et celui où l'inscription syriaque a été gravée. Il est regrettable que nous ne connaissions pas la date de la mort de ce périodeute; elle permettrait de déterminer, d'une manière précise, la date de l'inscription syriaque et en même temps celle de l'inscription grecque, les deux inscriptions étant certainement contemporaines.

[2] Le texte arabe de l'inscription trilingue de Zébed reste donc, à nos yeux, le second monument le plus ancien de l'écriture arabe avant Mahomet. C'est là son principal intérêt.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 10 MAI 1907.

La séance est ouverte à 4 heures 40 sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuÿe, Aymonier, Bourdais, Bouvat, Cabaton, Carra de Vaux, Chabot, de Charencey, Demiau, Dussaud, R. Duval, Fevret, Graffin, Halévy, Huart, Mayer-Lambert, Lunet de Lajonquière, Macler, Mondon-Vidailhet, Périer, Schwab, *membres;* Finot, *secrétaire par intérim.*

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

M. Graffin offre à la Société deux nouveaux fascicules de la *Patrologie orientale.*

M. le président propose de nommer membres de la Commission permanente de la Bibliothèque, MM. Cabaton, R. Duval, Finot, Macler et Schwab. Cette désignation est faite à titre provisoire : l'élection définitive aura lieu à la prochaine assemblée générale.

M. Carra de Vaux étudie un certain nombre de formules d'incantation chez les Musulmans.

MM. Halévy et Huart ajoutent quelques observations.

M. Bourdais fait une communication sur la race Khasia chez les écrivains anciens.

M. de Charencey, au sujet de deux termes du lexique aïno, expose quelques idées sur les migrations des popula-

IMPRIMERIE NATIONALE.

tions parlant cette langue. Les Aïnos semblent, au point de vue philologique, apparentés aux Coréens ainsi qu'aux populations du moyen Ienissei. Ils ont envahi le Japon à une époque impossible à préciser. Avant d'être, à leur tour, subjugués par les Japonais actuels, les Aïnos durent être en relation avec des tribus malayo-polynésiennes, dont l'influence paraît s'être fait sentir jusqu'en Corée. Peut-être les ancêtres des Aïnos ont-ils habité les régions de l'Asie centrale. Ainsi s'expliqueraient certaines ressemblances lexicographiques avec des idiomes fort éloignés : par exemple, l'aïno *schéta*, « chien » se retrouve chez les Santalis (Bengale) sous la forme *séta* (même sens); l'aïno *tetru*, *tetri*, « blanc » répond au géorgien *thethri*.

M. Halévy fait une communication sur les noms de deux célébrités babyloniennes : Gilgamiš et Hammurabi.

La lecture *Gi-il-ga-miš* du nom écrit en idéogramme GIŠ-ṬU-BAR a été trouvée par Pinches dans une tablette lexicographique, et elle est confirmée par le nom *Gilgamos*, sous lequel Élien mentionne ce héros mythique de la Chaldée. Réservant l'explication de l'idéogramme, M. Halévy montre que le nom réel *Gilgamiš* se compose de *gillu*, « flot », et du participe *gamiš*, « rameur », de la racine *gamašu*, « ramer », dont on n'a constaté jusqu'à présent que le substantif *gimuššu*, « rame ». L'ensemble veut dire « rameur des flots », c'est-à-dire « navigateur de l'océan ». En effet des bas-reliefs récemment découverts représentent le héros naviguant sur le grand océan pour se rendre auprès de son aïeul Hasisatra ou Xysuthras, devenu immortel après avoir été sauvé du déluge.

Hammurabi a été dès le début identifié avec Amraphel, dont il est fait mention dans le XIVe chapitre de la Genèse parmi les rois qui envahirent la Palestine au temps d'Abraham. S'appuyant sur une variante qui donne *rapaštu* au lieu de *rabi*, M. Halévy avait émis l'idée que le nom royal était primitivement *Hammu-rapaltu* (*š* se change en *l* devant

les dentales), très voisin de *Amraphel*, et signifiant «famille nombreuse». Cette hypothèse est maintenant confirmée par la forme idéographique relevée depuis peu et représentant ce nom par EN-NUN DAGAL-LA : car DAGAL-LA est l'équivalent ordinaire de *rapâšu*, «être large, vaste, nombreux».

M. ALLOTTE DE LA FUŸE fait quelques remarques sur les formes les plus anciennes du nom de Gilgamiš.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

PAR LES AUTEURS :

Dr F. WEISGERBER. *Trois mois de campagne au Maroc.* — Paris, 1904; in-8°.

R. GRAFFIN et F. NAU. *Patrologia Orientalis*... I, 5, par I. Guidi; IV, 2, par le Dr Charles Wessely. — Paris, s. d.; gr. in-8°.

PAR LES ÉDITEURS :

Zeitschrift für hebræische Bibliographie, XI, 1. — Frankfurt a. M., 1907; in-8°.

Revue critique, 41e année, nos 15-18. — Paris, 1907; in-8°.

The Korea Review, October 1906. — Seoul, 1906; in-8°.

MARGOLIOUTH (D. S.). *Umayyads and Abbasids, being the fourth Part of Jurji Zayd'an's History of Islamic Civilization*, translated ... — Leyden, E. J. Brill, 1907; in-8°.

Revue sémitique, avril 1907. — Paris, 1907; in-8°.

W. CALAND et V. HENRY. *L'Agniṣṭoma.* — Paris, 1907; in-8°.

P. Emmanuelis d'ALMEIDA, S. J. *Historia Aethiopiæ*, liber I-IV. — Romae, 1907; in-8°.

Anthropos, II, 2. — Salzburg, 1907; in-8°.

American Journal of Philology, n° 109. — Baltimore, 1907; in-8°.

Th. Gollier. *Manuel de la langue japonaise.* — Bruxelles et Leipzig, 1907; in-8°.

The Indian Antiquary, 448-449. — Bombay, 1906; in-4°.

R. E. Dastoor. *Zarathustra and Zarathustrianism in the Avesta.* — Leipzig, 1907; pet. in-8°.

Par la Société :

Journal Asiatique, janvier-février 1907. — Paris, 1907; in-8°.

The Journal of the Royal Asiatic Society, April 1907. — London, 1907; in-8.

The Geographical Journal, April-May 1907. — London, 1907; in-8°.

Ateneo, marzo 1907. — Madrid, 1907; in-8°.

Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, 1907, 1-7. — Saint-Pétersbourg, 1907; in-8°.

American Journal of Archæology, XI, 1. — Norwood, Mass., 1907; in-8°.

Bulletin de littérature ecclésiastique, avril 1907. — Paris, 1907; in-8°.

Par le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts :

Journal des Savants, avril 1907. — Paris, 1907; in-4°.

Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 159ᵉ fasc. : Sylvain Lévi. *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra*, édité et traduit, 1-2. — Paris, 1907; in-8°.

Par M. M. Schwab :

Ahmed El-Hoseïnî. *Kitâb Irchâd at-Tâlibîn.* — Beyrouth, 1314; in-8°.

Divan de Niazi (en turc). — S. l. n. d.; in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'INDO-CHINE :

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, VI, 1-2. — Hanoï, 1906; in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT INDIEN :

E. THURSTON. *Ethnographic Notes in Southern India.* — Madras, 1906; in-8°.

H. N. WRIGHT. *Catalogue of the Coins in the Indian Museum, Calcutta.* — Oxford, 1907; in-8°.

DE ZILVA WICKREMASINGHE. *Epigraphia Zeylanica*, I, 2-3. — London, 1907; in-4°.

PAR L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH À BEYROUTH :

Al-Machriq, X, 6, 9. — Beyrouth, 1907; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ DE LEYDE :

EL-BOKHÂRI. *Le Recueil des Traditions musulmanes*, publié par M. Ludolf Krehl, continué par Th. W. Juynboll, IV, 1. — Leyde, 1907; in-4°.

PAR L'UNIVERSITÉ DE CALIFORNIE :

H. H. POWELL. *The supposed Hebraisms in the Grammar of the Biblical Aramaic.* — Berkeley, s. d.; in-8°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 10 mai 1907.)

TALISMANS ET CONJURATIONS ARABES,

PAR LE BARON CARRA DE VAUX.

L'étude des talismans, charmes et conjurations paraît bien un peu futile; néanmoins on peut être amené de diverses manières à s'en occuper, soit lorsqu'on veut interpréter des passages de certains textes où il est fait allusion à ces pra-

tiques, soit lorsqu'on désire compléter l'histoire des philosophies occultes ou des superstitions religieuses. Ainsi l'on sait que les talismans jouent un rôle important dans les *Mille et une Nuits;* ils apparaissent plus souvent encore dans *l'Abrégé des Merveilles* où la connaissance en est attribuée surtout aux Berbères [1]. Le Coran et les hadîts parlent en quelques endroits des charmes et des pratiques de sorcellerie [2]; la plupart des docteurs s'en sont occupés pour en discuter la légitimité; et la légende littéraire a prêté des talents en ce genre à de hauts personnages, tels que Gazali, Avicenne et Platon [3]. L'ethnographie aussi s'intéresse à ce sujet, autant pour le passé que pour le présent [4], car aujourd'hui encore ces pratiques superstitieuses sont en usage dans l'islam; elles sont très répandues au Maroc, et, dans les grandes villes musulmanes, il est facile au touriste de trouver des techniciens qui lui vendent des talismans confectionnés d'après les procédés qu'indiquent les vieux traités classiques en la matière, tels que le traité d'El-Bouni (mort 622 H.).

Le savant français Reinaud a précisément eu à s'occuper de ce dernier ouvrage, lorsqu'il a catalogué et commenté les monuments du cabinet du duc de Blacas [5]; il en a extrait

[1] *L'Abrégé des Merveilles*, trad. Carra de Vaux, pages 306, 312.

[2] Voir Coran, v, 92, et cxiii, 4.

[3] Les légendes sur Avicenne sorcier sont nombreuses et bien connues. Comme exemple de talismans attribués à Gazali, voir le ms. arabe n° 2763 de la Bibliothèque nationale de Paris. Un ms. intéressant de magie se trouve à Budapest, dans lequel Platon est cité à côté des indiens Chamour شامور et Tomtom طمطم. Voir l'inventaire fait par Goldziher dans *Magyar Könyo-Szemle*, Budapest, 1880.

[4] L'an dernier, dans le *Keleti Szemle*, revue orientale de Budapest, M. Julius Meszaros a publié une étude sur les superstitions des Turcs Osmanlis : *Osmanisch-Türkischer Volksglaube*, I, 1906. Ce travail est fait en partie d'après un livre turc, le *Yildiz-nâmè*.

[5] Reinaud, *Monuments arabes, persans et turcs du cabinet de M. le duc de Blacas et d'autres cabinets*, Paris, 1828.

beaucoup de données et de renseignements intéressants. Aujourd'hui nous voulons seulement citer quelques morceaux qui ont au moins l'agrément du pittoresque, et que nous extrayons d'un autre manuscrit de la Bibliothèque nationale, celui qui porte le numéro 2662 (ms. du XVIIe siècle). Je ne sais quel en est l'auteur; au début il est fait mention d'El-Bouni et d'un de ses commentateurs; l'ouvrage est un recueil de conjurations diverses.

Voici d'abord une conjuration qui a pour objet de nuire à quelque ennemi en lui envoyant un scorpion. Les scorpions et autres animaux nuisibles tiennent naturellement une assez grande place dans ces invocations; on peut chercher à les détruire, comme on le voit dans *l'Abrégé des Merveilles*, ou simplement à s'en préserver soi-même, comme l'indique un passage d'El-Bouni cité par Reinaud; mais notre traité, qui ne paraît pas animé d'un très grand esprit de charité, cherche de préférence à donner à l'enchanteur le moyen de se servir de ces animaux contre ses ennemis. L'incantation enseignée en ce passage contient certains termes cabalistiques, comme on en trouve dans les écrits gnostiques, tels que Arbiouch, Cherhouch, Bakhtîmâ, Maltîmâ, etc.; ce sont des noms d'esprits ou d'éons[1]; je les passerai, car ils nécessiteraient une étude spéciale. Il est à remarquer aussi que la personne contre laquelle est envoyée la bête nuisible, est désignée par un nombre, le nombre 252; cette expression cabalistique remplace notre mot «un tel». La conjuration est appelée *'azîmah* ou *rokiah*. La pratique qui consiste à envoyer ainsi contre quelqu'un des animaux dangereux, des maladies ou des esprits méchants, est appelée *irsâl*, «envoi». Une particularité curieuse est encore à signaler: l'incantation recommandée par notre passage est dite «expérimentée», *modjarrab*. Cette expression revient plusieurs fois dans le livre; elle établit une sorte de distinction entre des conjurations qui ne

[1] Cf. Amélineau, *Le Gnosticisme égyptien* (*Annales du Musée Guimet*), p. 104, 206, 207, 244, 252, 254, 255.

seraient connues que d'une façon théorique, et d'autres qui sont censées avoir subi l'épreuve de la pratique[1]. Tout cela expliqué, voici la formule :

(Fol. 51 v°.) «Envoi d'un scorpion; expérimenté; tiré du livre de Moḥammed el-Djanadi. Vous prenez un scorpion que vous placez dans un cruchon ou un calice, pour qu'il ne vous fasse pas de mal; puis vous prononcez sept fois sur lui l'incantation suivante, avec le nom de la personne que vous avez en vue. Ensuite vous lâchez le scorpion qui va vers cette personne et la pique. C'est expérimenté, exact. Les paroles que vous dites sont (ici se trouvent les mots cabalistiques, puis :)«Ô scorpion, fille de scorpion, va vers un tel (الى ٣٥٣) et «pique-le dans tel membre, vite, vite, vite.» — C'est extrait du livre de Moḥammed el-Djanadi, expérimenté, exact. Connaissez les mérites de ce livre, car cet auteur ne cite comme expérimenté que ce qui l'est vraiment.»

Les mots «vite, vite, vite», qui terminent cette incantation, qui sont écrits en arabe الوحا (corr. : اَلْوَحَى), suivi du chiffre ٣ *ter*, se retrouvent dans les formules gnostiques[2].

Voici maintenant une autre formule assez curieuse qui est une invocation de l'homme à son ombre. Les superstitions relatives à l'ombre sont nombreuses et existent chez beaucoup de peuples. Il est à noter qu'Aristote a signalé une telle superstition chez les anciens peuples d'Arabie[3] : lorsqu'une hyène passait dans l'ombre d'un homme, cet homme perdait

[1] M. Clément Huart nous rappelle que le mot مجرب est employé de la même manière en médecine. Cf. par exemple le titre d'un traité médical et talismanique attribué à Avicenne, مجرّبات, ms. 2661 de la Bibliothèque nationale de Paris.

[2] Voir *Lettres à M. Letronne*, par C. J. C. Reuvens, Leyde, 1830, p. 19 et 47.

[3] Aristote, *De mirabilibus auscultationibus*, chap. 145, éd. Didot. — Cf. Frazer, *Le Rameau d'or*, trad. Stiébel et Toutain, t I, p. 219.

le sentiment et l'hyène pouvait s'en emparer sans peine. — Cette légende est bien puérile; mais elle montre tout de même que l'ombre devait être considérée par ces vieux peuples comme une espèce d'âme ou de demi-âme qui contenait une partie de la puissance vitale de l'individu; dès que l'animal avait touché l'ombre, l'homme perdait son énergie. Dans notre morceau, l'ombre est plutôt considérée comme un frère de l'homme que comme son dédoublement; elle est censée douée de pouvoirs mystérieux et généraux, s'appliquant en principe à toutes sortes de fins. Ici l'effet choisi est encore l'abaissement d'un ennemi. Le morceau, dont une partie est en prose rimée, a une certaine tenue littéraire :

(Fol. 52.) «Discours à l'ombre. Vous restez levé la nuit du dimanche ou la nuit du mercredi, quand tout le monde dort et que les bruits se sont apaisés et les mouvements arrêtés; vous faites fumer de l'encens mâle dans un brûle-parfums purifié; vous avez avec vous un flambeau allumé, et vous devez être dans une maison vide, seul avec vous-même. Vous placez le flambeau du côté de l'Occident, et vous vous mettez en avant du flambeau en tournant votre visage du côté de l'Orient, la lumière restant derrière vous; votre ombre apparaît alors sur le mur. Vous disposez le parfum susdit entre vous et ce mur sur lequel vous voyez votre ombre, et vous la regardez, et vous dites, vous adressant à elle d'une façon amicale et douce, avec attendrissement et componction, avec modestie et humilité : «Salut à toi, ô toi «qui es moi, quand moi je suis toi; salut à toi, ô toi qui as «été enfanté quand j'ai été enfanté, qui es venu à l'être «quand j'y suis venu, qui as été emmailloté quand j'ai été «emmailloté, délié quand j'ai été délié, qui as bégayé quand «j'ai bégayé, ri quand j'ai ri, pleuré quand j'ai pleuré, qui «t'es traîné à terre quand je m'y suis traîné, qui t'es tenu «debout quand je me suis tenu debout, qui as marché quand «j'ai marché, qui as mangé quand j'ai mangé, bu quand j'ai «bu, parlé quand j'ai parlé, compris quand j'ai compris; ne

« vois-tu pas comment un tel, fils d'un tel, a abaissé mon « pouvoir, m'a dominé et m'a nui ? Or donc je te demande « secours contre lui, et je te donne pouvoir sur lui. Qu'il ne « puisse pas m'échapper; occupe-le loin de moi; abaisse sa « puissance; contrains-le de telle et telle manière; procure-moi « son mal et son humiliation; par celui qui a dit : « Aux cieux « et à la terre », jusqu'à la fin du verset. — Et tandis que vous dites : « Contrains-le de telle et telle manière », vous songez intérieurement aux différentes espèces de maux et de dommages que vous voulez qu'il lui arrive. Vous répétez cette incantation sept fois; puis vous éteignez le flambeau et vous vous éloignez. Vous recommencez cette opération pendant trois nuits, comme nous avons dit; et vous obtenez satisfaction contre votre ennemi, s'il plaît à Dieu. »

L'envoûtement est une des pratiques les plus célèbres de la magie de tous les temps; elle mériterait, vu son importance, d'avoir son histoire faite à part. Avant de citer un troisième morceau de notre livre qui a rapport à cette pratique, nous ne voulons faire d'autre remarque que de rappeler une note de Reinaud sur ce même sujet[1]. Ce savant, renvoyant à plusieurs passages du traité d'El-Bouni relatifs à l'envoûtement, mentionne la tradition d'après laquelle Mahomet aurait été envoûté par les filles du juif Lobaïd : « Elles avaient fait une petite figure du prophète, en cire, et l'avaient percée d'un grand nombre d'aiguilles. » C'est à ce propos qu'aurait été révélée la sourate de l'aube. Cette tradition n'est guère recevable; car cette sourate, qui est fort employée dans les talismans, parle de sorcières qui soufflaient sur des nœuds; mais elle ne fait pas allusion à des pratiques analogues à celles de l'envoûtement. Voici notre texte :

(Fol. 53 v°.) « Une possession (تسليط) telle qu'il n'y en a pas de pareille. On dessine sur un feuillet une figure humaine au nom de la personne que l'on a en vue et au nom de sa

[1] Reinaud, *loc. cit.*, t. II, p. 326.

mère. On écrit ces noms sur la poitrine. On prend ensuite une aiguille de fer; et l'on écrit la conjuration avec du safran. La conjuration consiste dans ce passage du Coran : « Dis : il « m'a été révélé », jusqu'à « des mensonges » (sourate LXXII, 1-4). On cloue la figure sur le mur, renversée la tête en bas; on l'encense avec de l'encens mâle, et on récite le même passage; on ajoute : « Répondez à celui qui appelle », jusqu'à « évident » (Coran, XLVI, 31), « et faites ce qui vous est ordonné. » Puis on chauffe l'aiguille, et on perce la figure au cœur, en disant : « Privez-le de son sommeil, et pénétrez dans son « corps comme vous voyez que cette aiguille pénètre dans cette « image. » Si on pique avec un couteau, on rend la conjuration encore plus forte; on la fait avec la même sourate (LXXII), jusqu'au mot « évident »; et on ajoute : « Chargez-vous d'un « tel; opprimez-le dans son corps, et privez-le de son sommeil. » Après quoi, on fait pénétrer le couteau dans le cœur. L'effet dure sur la personne objet de cette opération tant que l'aiguille reste dans l'image. C'est expérimenté, exact. »

Les précédents passages sont tous trois animés d'un assez méchant esprit; les conjurations y ont pour but de nuire au prochain. Il est cependant naturel que le magicien se relâche quelquefois de sa perfidie, et songe plutôt à son bonheur propre qu'au malheur d'autrui. C'est dans cet ordre de sentiments que l'on voit alors apparaître une sorte de conjurations souvent employées dans les légendes magiques, celles qui ont pour but de conquérir l'amour d'une personne aimée. Nous terminerons par un exemple en ce genre. On remarquera que le feuillet sur lequel est écrite la conjuration, est confié à une colombe; le rôle de cet oiseau dans l'art magique est connu : c'est une messagère. Frazer, dans *Le Rameau d'or* [1], rapporte un usage des habitants du Maroc qui jettent un sort contre quelque ennemi en attachant la conjuration au pied d'un pigeon. Dans le texte que nous allons citer, on remarquera aussi l'expression : « à l'heure de Vénus »;

[1] FRAZER, *loc. cit.*, p. 41.

pour les magiciens, les mois, les jours et les différentes heures étaient soumis à divers esprits, anges ou divinités, de genres variés et de puissance inégale; il y a là toute une théorie dont nous ne pouvons parler en ce moment, et qui se trouve très développée dans le manuscrit arabe n° 2630 de Paris.

(Fol. 65 v°.) «Article 31. 1.43; de la colombe sauvage[1]. Cela est bien connu par les maîtres des sciences spirituelles. Vous prenez une tourterelle sauvage, et vous la retenez prisonnière chez vous, les mardi, mercredi et jeudi; et le vendredi, à l'heure de Vénus, vous prenez un feuillet mince, sur lequel vous écrivez avec un poinçon parfumé de musc et de safran, en mettant dans l'encrier un tampon de crins coupés en menus morceaux; c'est mieux ainsi. Et voici ce que vous écrivez : «Comme cette colombe soupire après son compa-«gnon et le désire, que de même une telle soupire après un «tel et le désire du désir d'amour; que les horizons ne laissent «hésiter sa passion devant aucune direction ni aucun chemin.» Vous attachez ensuite le feuillet à un fil, et vous le suspendez à l'aile de la colombe en disant : «Que le cœur d'une telle «sorte de sa possession, comme cette colombe sort de mon «pouvoir; que son cœur et son esprit s'envolent, comme s'en-«vole cette colombe; et qu'ils ne lui reviennent pas ni ne «se reposent, jusqu'à ce qu'elle soit venue auprès d'un tel, «obéissante, attentive à ses ordres, humble et soumise, avec «le teint pâle, le visage découvert, les yeux abattus, la poi-«trine haletante, le cœur et les entrailles embrasés, affligée «d'un tourment violent; que le ciel ne lui donne pas d'ombre «ni la terre de soutien; qu'elle brûle sans trêve; que son «amour pour un tel la rende malade et l'épuise. Que la passion «soit au-dessus de sa tête, la flamme sous ses pieds, l'enfer «devant ses yeux, le feu à sa gauche, devant elle et derrière «elle; que de quelque côté qu'elle se tourne, brûle le feu qui

[1] Les mêmes chiffres cabalistiques se retrouvent dans les titres de plusieurs articles.

« l'entoure ; qu'il la dévore sans s'éteindre, et que sa soif ardente « ne s'apaise pas, jusqu'à ce qu'elle vienne rejoindre un tel en « cet état. Que le désir l'ensorcelle, que ce charme agisse sur « elle, et que le reste de ma vie je puisse invoquer Dieu en « toutes choses, ayant ma main au-dessus de sa main, ma « parole dominant sa parole ; que je sois le vainqueur et elle « la vaincue, le maître et elle l'esclave. Que son désir d'un « tel (٢٠٢ الك) soit comme le désir de la génisse ! » Alors vous frappez la colombe sur la tête avec une pierre ; et le charme pénètre dans la personne visée, et elle ne peut plus s'écarter du destin qui lui est imposé ; car le charme agit et l'étreint. Enfin vous lâchez la colombe, et la personne à qui s'applique la conjuration vient bien vite. »

NÉCROLOGIE.

Les études berbères et musulmanes viennent d'être cruellement éprouvées par la mort de M. de Calassanti-Motylinski, emporté par le typhus, au retour de sa longue et fructueuse mission en pays touareg.

Né à Mascara en mars 1854, il avait, après avoir terminé ses études classiques, embrassé la carrière d'interprète militaire où il se fit rapidement remarquer par son zèle, ses connaissances et ses aptitudes à remplir ces fonctions souvent délicates. En 1882, lors de l'annexion du Mzab, il fut envoyé au bureau arabe de Ghardaia et ce séjour décida de sa carrière scientifique. Il s'occupa de l'histoire et des doctrines des populations mzabites, issues des Kharedjites, et sa connaissance profonde de l'arabe lui permit de faire sur ce terrain de rapides progrès. Déjà Duveyrier avait soupçonné l'importance des documents abadhites pour l'histoire de l'Afrique du Nord qu'on ne connaissait que par les récits orthodoxes. Masqueray avait été plus loin. D'une mission heureusement accomplie en 1878, il avait rapporté divers manuscrits dont l'un, traduit sous le titre de *Chronique*

d'Abou Zakarya, fut publié par lui (Alger, 1879, in-8°). Mais Duveyrier et Masqueray, faute d'une connaissance suffisante de l'arabe littéraire, ne pouvaient être que des précurseurs. Ils eurent le très grand mérite de frayer la voie; il était réservé à M. de Motylinski de la suivre avec succès. En 1885, il publiait, d'après des sources indigènes, l'historique d'un des qsour du Mzab : *Guerara depuis sa fondation* (Alger, in-8°). La même année, il donnait, sous le titre de *Les livres de la secte abadhite* (Alger, 1885, in-8°), une précieuse contribution à l'histoire des Kharedjites, en commentant la lettre d'El-Berrâdi et en résumant le contenu des principales chroniques.

De retour à Constantine en 1887, il fut nommé peu après directeur de la Médersa, et, à la mort du titulaire, professeur à la chaire d'arabe de Constantine. Il abandonna alors la carrière militaire où il pouvait espérer un brillant avancement, pour se vouer tout entier à l'enseignement et aux recherches scientifiques. C'est ainsi qu'en 1899 il publia, sous les auspices du Gouvernement général de l'Algérie, le traité de Mohammed el-Moqri, *Les mansions lunaires des Arabes* (Alger, in-8°), en 1900 les *Itinéraires entre Tripoli et l'Égypte* (Alger, in-8°), et en 1905, dans le volume que l'École des Lettres fit paraître en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes, le texte et la traduction commentée d'un traité religieux très en faveur chez les Abadhites, la *'Aqidah* du cheïkh Amr ben Djami'. La même année, il publiait à Constantine, à l'usage des Mzabites, une nouvelle édition de ce traité avec le double commentaire de 'Omar b. Ramdhân et de Daoud eth-Tholathi.

Mais en même temps qu'il s'initiait à l'histoire et aux dogmes des Abadhites, M. de Motylinski ne négligeait pas les dialectes berbères qu'ils ont conservés grâce à l'isolement produit par leur hérésie, au Mzab, à Djerba et au Dj. Nefousa. Lors de ma mission dans le Sahara, en 1885, il avait été pour moi un précieux auxiliaire dans mes recherches sur le dialecte du Mzab. La présence d'un taleb intelligent du

Dj. Nefousa lui permit de s'assimiler rapidement le nefousi et le djerbi. En 1885, il faisait paraître dans le *Bulletin de Correspondance africaine* une *Chanson en dialecte de Djerba*, et Brahim Ou Sliman ech-Chammakhi rédigeait, sous sa direction, en dialecte nefousi, une *Relation du Djebel Nefousa* qui fut autographiée à Alger. Je conserve précieusement l'exemplaire qui me fut adressé par M. de Motylinski et Brahim et qui contenait, en manière de dédicace, des vers de ce dernier, les premiers, et sans doute les derniers, composés dans le dialecte berbère parlé par les puritains de l'Islam :

تسيد دى تمورط تغر   تزيد ديس ايبس منغر
تسيد دى تيمغي تبيد   تسوسوت سى طيط تبغد
تكر سوالم ابس تزيز وت   تنط سى لاز ايسن تمدورت

Cette relation renfermait sur les populations, les ruines, les mœurs, d'importants renseignements qui devaient rester lettre close pour les géographes et les voyageurs, généralement ignorants du berbère. Aussi M. de Motylinski donna en 1898-1899 une transcription avec traduction, commentaire et vocabulaire, précédée d'une étude grammaticale, la première dont ce dialecte ait été l'objet. L'Académie des Inscriptions lui attribua le prix Volney, consacrant ainsi la réputation que s'était acquise M. de Motylinski. Le dialecte de Djerba était aussi l'objet de ses recherches, et, en 1898, paraissaient le *Dialogue et les textes en berbère de Djerba* (Paris, in 8°, extr. du *Journ. as.*). Le touareg, non plus, n'était pas négligé. En 1902, il publiait une *Note sur deux bracelets touaregs* (Constantine, 1902) où il déchiffrait des inscriptions tifinag.

En 1903, la présence de marchands de Ghdamès à El-Oued l'amenait à s'occuper de ce dialecte, et une mission du Gouvernement général lui fournissait l'occasion de rapporter les matériaux d'un beau volume. Il parut en 1904, sous le titre de *Dialecte berbère de R'edamès* (Paris, 1904), et renferme, non seulement une grammaire, des textes et un

vocabulaire, mais encore des documents arabes, traduits en français, sur l'histoire et la géographie de l'oasis et de toute la région.

Une découverte d'une extrême importance lui fournit le moyen d'exercer à la fois sa connaissance des doctrines des Kharedjites et celle de leurs dialectes. Les *'Aqida* que nous possédons sont écrites en arabe, mais ont été primitivement rédigées en berbère. Il y a dix ans, un de ces textes, intitulé la *Modawana* d'Ibn Ghânem, fut découvert à Djerba par M. le commandant Robillet et photographié par les soins de la Résidence générale de Tunis. Par suite de quelles circonstances — qui ne sont pas un mystère pour tout le monde — tous les exemplaires de cette photographie de 594 pages vinrent-ils à disparaître, sauf un, je n'ai pas à le rechercher ici. Heureusement M. Robillet en avait conservé un, et, grâce à son obligeance, M. de Motylinski put donner au XIV[e] Congrès des Orientalistes une notice sur ce précieux texte : *Le manuscrit arabo-berbère de Zouagha* (tome II des *Actes*, p. 69-78, de la section des langues africaines)[1]. Ce n'était que le prélude d'une édition complète, avec commentaire linguistique et traduction, que M. de Motylinski était seul en état de faire. Qui s'en chargera désormais? A la même date, il trouvait l'occasion d'exercer son sens critique et sa connaissance du berbère sur un nom énigmatique, Yakouch, où l'on avait vu à tort le Bacchus des anciens et qui n'est que la traduction berbère très ancienne d'une épithète de Dieu (*Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites*, Alger, 1905, in-8°).

C'est à ce moment qu'une lettre du P. de Foucauld, son vieil ami, établi à Temanghaset chez les Ahaggars, vint réveiller chez lui la passion du désert et le goût des explorations scientifiques. A vrai dire, lorsqu'il me parla pour

[1] M. de Motylinski a présenté au Congrès deux autres mémoires qui seront publiés dans le tome IV des Actes : 1° *Chronique d'Ibn Seghir de Tiharet* (Tagdemt); 2° *Expédition des Espagnols contre Djerba.*

la première fois de son projet, en novembre 1905, ce ne fut pas sans appréhension que je le vis décidé à affronter, à son âge, les fatigues d'un long voyage et d'un été saharien. Mais son enthousiasme finit par me donner confiance; il obtint, sous les auspices du Gouvernement général de l'Algérie, une mission subventionnée par le Ministère de l'Instruction publique, l'Académie des inscriptions, la Société de géographie d'Alger et la Société archéologique de Constantine. Courageusement, il se mit en route et chaque étape de son voyage fut marquée par une récolte. Aussi, lorsqu'il revint en décembre 1906, il rapportait une riche moisson : plus de 6,000 lignes de textes touaregs sur les sujets les plus variés, un dictionnaire complet, des documents sur les dialectes du Gourara, des itinéraires géographiques, et en particulier celui du Tazerout, massif inexploré jusqu'à ce jour, de nombreux clichés photographiques et une collection considérable d'inscriptions rupestres.

Il revint fatigué, mais il ne crut pas qu'il lui fût permis de prendre du repos avant d'avoir adressé à l'Académie des Inscriptions un rapport détaillé sur sa mission. Il consacrait à le rédiger une partie de ses nuits : sa journée était prise par son enseignement à la Médersa et à la chaire d'arabe. Aussi offrit-il une proie facile au typhus dont on ne reconnut pas d'abord les symptômes et qui agit d'une manière foudroyante. Le vendredi 22 février, il assistait à la séance de la Société archéologique de Constantine et communiquait à ses collègues des photographies et fac-similés d'inscriptions rupestres : le samedi 3 mars, il était mort malgré les soins d'une épouse dévouée. La ville de Constantine prit tout entière le deuil et, sur sa tombe, ses amis et ses collègues exprimèrent les regrets unanimes que causait sa mort.

J'ai parlé du savant : je n'aurais pas moins d'éloges à donner à l'homme. Tous ceux qui l'ont connu ont loué sa générosité et sa loyauté, et ses amis ne ressentiront pas moins sa perte que la science française.

René Basset.

IMPRIMERIE NATIONALE.

LE PRONOM VERBAL EN GÉORGIEN.

Un des caractères les plus remarquables de l'idiome Géorgien, c'est la différence de traitement que subit le pronom, suivant qu'il est isolé ou attaché au verbe.

Dans le premier cas, il possède pour marquer le nombre des formes si tranchées qu'on ne saurait guère les ramener à une seule et même racine. Ainsi cet idiome nous offrira au singulier, pour le pronom isolé, მე *me* « ego », et ჩვენ *tchwen* « nous ». Il dira შენ *chen* « toi », par opposition à თქვენ *thkwen* « vous ». C'est un point sur lequel nous aurons, sans doute, à revenir dans un prochain travail.

En tout cas, les choses se passent bien autrement lorsque ledit pronom se trouve accolé à un verbe. Celui-ci apparaît, au pluriel, intercalé, par un procédé d'encapsulation qui rappelle quelque peu certaines langues américaines, entre la racine pronominale qui ne varie pas suivant le nombre, et la désinence du pluriel. Ex. : ვჭამ *wtch'ham* « je mange », et ვჭამთ *wtch'hamth* « nous mangeons »; სჭამ *stch'ham* « tu manges », et სჭამთ *stch'hamth* « vous mangez ». Nul doute qu'ici le თ *th* final ne constitue la marque de pluralité. Le Géorgien dit donc littéralement *ego manducare pluraliter*, pour « nous mangeons »; *tu manducare pluraliter*, pour « vous mangez ».

Ce mode de formation apparaît bien plus rarement, sans doute, en Susien, et son emploi, en ce qui concerne la marque de nombre, semble borné à la seconde personne. Cela suffit, sans conteste, pour que l'on ait tout lieu de croire qu'à l'origine il était bien plus général. Ainsi, nous citerons après J. Oppert (voir *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 76 et 77, Paris, 1879), *turnavainti* « tu sais », et *turnavaintip* « vous savez », *turnaki* « tu sus », et *turnakip* « vous sûtes ». Inutile de rappeler que dans cette langue c'est le *p* final qui indique normalement la pluralité

Tout ceci ne paraît-il pas nous reporter à une période

plus ancienne et réellement primitive dans laquelle il n'existait pas de formes pronominales propres au pluriel et où l'on se contentait, dans tous les cas, d'ajouter la désinence numérique au pronom singulier? Tel est précisément le phénomène dont nous constatons l'existence dans les dialectes plus ou moins monosyllabiques de l'Extrême-Orient. L'on a, par exemple, dans un parler de l'Himalaya, à savoir le Thaksya (cf. B. Hogdson, *Comparative Vocabulary of the Broken tribes of Nepal*, p. 326 du t. XXVI du *Journal of the Asiatic Society of Bengal*), *ghy'ang* « ego », et *ghy'ang-ché* « nos », litt. *ego pluraliter*. De même, le Rodong ou Chamling, autre dialecte des mêmes parages (voir *ibid.*, p. 330), aura *ka* « je, moi », et *ka-i* « nous », la finale *i* indiquant seule le nombre. Citons enfin le Chinois 我們出 *ngo mên tch'ŏu* « egredimur », litt. *ego pluraliter egredi*, de *ngò* « ego », et *mên*, signe du pluriel. On y joindra le Tibétain ང་རྣམས་ཡིན་ *nga rnams yin* « sumus », de *nga* « ego », *rnams* « plures » et *yin* « esse ».

Évidemment, d'ailleurs, il ne faut rien exagérer. Des procédés morphologiques du genre de ceux dont nous venons de parler se retrouvent dans d'autres idiomes n'ayant sans doute, en ce qui concerne l'origine, pas grand chose à démêler avec le Géorgien, le Susien ou le Chinois. Leur présence dans ces derniers ne constituerait pas à elle seule une preuve bien convaincante de parenté. Toutefois, ajoutés à d'autres points plus spéciaux de ressemblance soit lexicographique, soit grammaticale, ils semblent acquérir une véritable importance. Mentionnons, en terminant, une remarque de M. R. de la Grasserie (*Étude de grammaire comparée; De la catégorie du nombre*, p. 76, Paris, 1887). Cet auteur signale en Arménien l'usage de marquer le pluriel du pronom verbal par une simple désinence. Cela n'est guère conforme à ce que nous constatons dans les autres parlers indo-européens. Faut-il voir là le résultat d'une influence exercée par les vieux dialectes indigènes d'origine

vraisemblablement caucasienne? M. Meillet attribue, et avec toute raison, sans doute, à une cause de même nature l'absence de suffixe de genre en Arménien et en Iranien.

DE CHARENCEY.

BIBLIOGRAPHIE.

فتح الرحمن لطالب آيات القرآن ترتيب علمي زاده فيض الله الحسني المقدسي مدير بيت الحكم السابق طبع بالمطبعة الاهلية في بيروت سنة ١٣٢٣

La difficulté de retrouver les citations du Qoran n'existe pas seulement pour les savants européens; elle embarrasse aussi les Musulmans. En Orient, on avait jusqu'ici publié deux Concordances, l'une imprimée à Calcutta sous le titre de *Nodjoum al-Forqān*, l'autre intitulée *Tartib Zibā*[1] et imprimée à Constantinople. Flügel, en 1842, offrit au public sa Concordance bien connue à laquelle il donna le même titre qu'avait celle de Calcutta. L'œuvre de Flügel surpasse les deux autres de beaucoup en utilité; mais comme il ne donne que des mots séparés, on est condamné à de nombreux tatonnements avant de trouver le texte qu'on cherche. En outre, Flügel a commis quelques erreurs de classement : c'est ainsi qu'il donne مرضي, le pluriel de مريض, sous le rad. رضي; ساق «jambe» sous سقي; la 8e forme de سبق sous بقي; واهلك «et ta famille» sous هلك; مهلك, nom d'action de هلك, sous مهل; la 1re personne du pluriel de l'imparfait de نقذ sous نفق; le mot ايد «force» sous يد[2].

[1] Comp. Brockelmann, II, 435.

[2] M. Faidy donne une liste de ces erreurs dans sa préface.

Cédant aux instances d'un ami, M. Faiḍ-allāh (Faidy) al-'Alamī al-Hasanī (descendant de Hasan le petit-fils du Prophète), Président de la municipalité de Jérusalem, a composé une nouvelle Concordance, intitulée *Fath ar-Rahmān li-tālibi āyāt al-Qorān*, dans laquelle on trouve le mot principal du texte accompagné de deux ou trois autres qui le précèdent ou le suivent, comme cela a été fait par Buxtorf dans sa Concordance sur l'Ancien Testament. Ce système est beaucoup plus pratique que celui de Flügel, et conduit plus rapidement au but que M. Faidy s'est proposé, celui de retrouver facilement les passages cités du Qoran. Néanmoins, pour ceux qui désirent consulter le livre sacré au sujet de l'emploi des particules et des formes grammaticales, la Concordance de Flügel restera indispensable.

M. Faidy a exclu de son livre non seulement les particules et les pronoms, mais aussi treize substantifs et cinq verbes avec leurs dérivés qui sont de très fréquent emploi et dont une liste précède. Les sourates sont indiquées par l'abréviation des titres qu'elles portent; par exemple, ابر pour سورة ابرهيم, sourate XIV; ح pour سورة نوح, sourate LXXI. Enfin, ce qui complète l'utilité du livre, les noms propres y sont enregistrés dans un index spécial.

DE GOEJE.

W. WILLIAM SKEAT et C. OTTO BLAGDEN. *PAGAN RACES OF THE MALAY PENINSULA*. Londres, Macmillan et Cie, 1906, 2 vol. in-8°, XL-724 + X-855, avec 280 illustrations et 7 cartes. Prix : 42 shillings.

Les deux volumes des *Races païennes de la péninsule Malaise* sont divisés chacun en deux parties qui traitent respectivement des sujets suivants :

I. Races (caractères ethniques, affinités ethniques et généralités, notes sur les maladies indigènes).

II. Mœurs et coutumes (nourriture, stimulants et narcotiques,

vêtements, habitation, chasse et pêche, systèmes d'échange, armes et outils, cultures, arts et métiers, art décoratif, organisation sociale, relation des races païennes avec les autres races).

III. Religion (pratiques et croyances ayant trait à la naissance, la puberté, les funérailles; musique, chants et fêtes; religion et folk-lore).

IV. Linguistique (état actuel et avenir, tabous linguistiques et expressions particulières, histoire ancienne des dialectes indigènes, leur parenté avec d'autres langues).

Le premier volume débute par une préface et une bibliographie et contient en appendice (p. 627-724) : le texte et la traduction de chansons semang recueillies par M. Skeat à Kedah et Patani à l'aide d'un phonographe; de chansons sakai, besisi et blandas; d'autres textes et des formules et invocations magiques en dialectes besisi et blandas; enfin des listes de noms de lieu et de noms propres. L'appendice linguistique du deuxième volume comprend : un vocabulaire comparé des dialectes de la péninsule malaise (p. 509-768), précédé d'une bibliographie des publications et manuscrits utilisés au nombre de 162 et suivi de courtes notes grammaticales. Les deux volumes contiennent en outre : le premier, 184 illustrations et une carte hors texte; le deuxième, 96 illustrations, 2 cartes dans le texte, 4 cartes hors texte et 3 index alphabétiques des matières, des noms propres et des mots indigènes mentionnés dans les trois premières parties.

Ce travail, dont j'ai tenu à indiquer le contenu en détail, est dû à deux anciens fonctionnaires coloniaux britanniques : M. W. William Skeat du *Federated Malay States civil service*, et M. C. Otto Blagden du *Straits Settlements civil service*. L'un et l'autre ont résidé pendant plusieurs années dans la Malaisie anglaise et vécu parmi les tribus sauvages de la péninsule. Dans la préface, les auteurs qualifient trop modestement leur œuvre de *compilation*. Sans doute la péninsule Malaise avait fait l'objet de plusieurs publications, ainsi qu'en témoigne la

bibliographie; mais il y a lieu de noter qu'une grande partie des sources utilisées sont encore manuscrites. Nous devons donc à MM. Skeat et Blagden la révélation d'importants documents inédits dont leurs devanciers n'avaient pu obtenir communication, n'en soupçonnant peut-être pas l'existence. De plus, une longue et minutieuse enquête personnelle a permis à MM. Skeat et Blagden de vérifier les opinions précédemment émises, de constater des faits nouveaux et de les mettre en lumière. A cet égard les *Pagan races* peuvent et doivent être considérées comme une étude originale.

Dès la préface, nous sommes prévenus qu'il s'agit d'un ouvrage « d'ethnographie descriptive ». Les tribus païennes — il faut traduire *païen* par *non islamisé* — de la péninsule sont encore trop insuffisamment connues pour prendre place dans une étude d'ethnographie comparée. En raison de nos connaissances lacunaires en ce qui concerne leurs types biologique, culturel et religieux, MM. Skeat et Blagden ont tenu à n'enregistrer que les faits de tout ordre définitivement acquis et à s'abstenir de multiplier les hypothèses. Elles auraient été, en l'espèce, dangereuses ou inutiles : on ne peut qu'approuver cette sage réserve scientifique.

De Quatrefages, J. de Morgan, Miklucho-Maclay, Vaughan-Stevens et quelques autres, donnent aux tribus sauvages de la péninsule une origine negrito. Vaughan-Stevens considérait même les Semang comme des descendants d'esclaves nègres amenés par Alexandre le Grand! L'inexactitude de la théorie pan-negrito et d'une théorie voisine donnant aux Semang une origine papou, a été nettement montrée par plusieurs anthropologues, entre autres par Wallace, Waitz et Hamy, dont les recherches ont abouti aux conclusions suivantes : 1° il n'y a pas moins de *deux* types somatologiques distincts parmi les tribus sauvages de la péninsule; 2° les caractéristiques negritos relevées chez les Semang n'indiquent pas plus une origine nègre qu'une ascendance papou. Sur ces bases, MM. Skeat et Blagden examinent successivement « le problème ethnique » des Semang,

Sakai et Jakun et décrivent en détail chacun de ces trois types.

La seconde et la troisième parties, consacrées à l'ethnographie et à la religion, s'étendent sur près de 900 pages, exactement la moitié de l'ouvrage. C'est un modèle d'enquête sociologique où se trouve minutieusement décrite la vie des «races païennes». Le sommaire que j'en ai donné montre qu'elle est aussi complète que possible. Certains instruments de musique de la Malaisie anglaise méritent de retenir l'attention : l'espèce de guitare, par exemple, formée d'un bambou dont d'étroites sections longitudinales de l'aubier, plus ou moins tendues par des chevalets, constituent les cordes à résonnances différentes. Cet instrument se retrouve à Sumatra, Nias, Timor, Bornéo, aux Philippines (cf. E. Modigliani, *Un viaggio a Nias*, Milan, 1890, in-8°, p. 567) et à Madagascar. Il serait intéressant et utile d'établir l'aire géographique de cette espèce de guitare et des objets et ustensiles caractéristiques communs aux indigènes de la Malaisie et de Madagascar qui ont perdu tout contact depuis des siècles.

Les dialectes de la péninsule malaise font partie d'une famille de langues généralement appelée *mon-khmer*, que MM. Skeat et Blagden désignent sous le nom de *mon-annam*. Blagden, l'auteur de la partie linguistique des *Pagan races*, donne cependant un bon argument en faveur de *mon-khmer* (p. 439) : «Logan (en 1849) a été, je crois, le premier qui ait montré le caractère distinct des langues de la famille mon-annam. Plus récemment, certains auteurs, particulièrement sur le continent, ont adopté de préférence le nom de mon-khmer, qui a peut-être l'avantage de réserver l'avenir en ce qui concerne la situation spéciale de l'annamite vis-à-vis des autres langues de la famille.» C'est évidemment cette considération qui a fait intituler *Die Mon-Khmer Völker*, la magistrale étude récemment publiée par le Père W. Schmidt. Les membres de notre École d'Extrême-Orient que j'ai consultés préfèrent également *mon-khmer* à

mon-annam pour les raisons données par Blagden lui-même. En l'état de nos connaissances, il me paraît aussi plus prudent de nous en tenir à *mon-khmer*. L'étude approfondie de l'annamite nous permettra seule de prendre définitivement position à cet égard.

La famille mon-kmer (= mon-annam de Blagden par addition de l'annamite) est apparentée, d'une part, aux langues muṇḍa et khasi de l'Inde et aux dialectes des îles Nicobar, et, d'autre part, présente de curieuses analogies avec les langues si improprement appelées malayo-polynésiennes, et un certain nombre de traits communs avec les langues tibéto-birmanes, kareng, chinoise et tai. Pour adopter la terminologie du Père W. Schmidt, dont le nom générique *austrisch* est malheureusement intraduisible en français, les langues continentales précédentes seraient appelées : *die Austro-Asiatischen Sprachen;* les langues malayo-polynésiennes : *die Austronesischen Sprachen;* les deux groupes réunis constituent : *die Austrischen Sprachen* (cf. *Die Mon-Kkmer Völker,* Braunschweig, in-8°, 1906).

Le vocabulaire comparé des dialectes de la péninsule Malaise publié par Blagden (p. 509-768) contient plus de quatre mille mots. Il a été très pratiquement conçu : les mots indigènes sont inscrits à la suite de leur traduction anglaise disposée alphabétiquement et numérotée. Tous les mots signifiant *frère,* par exemple, se trouvent sous «410. Brother». Chaque fois qu'il y a lieu de renvoyer à ce mot, le renvoi est indiqué par le sigle B 410. De plus, les formes dialectales de la péninsule sont comparées aux formes correspondantes dans les langues muṇḍa, khasi, mon-khmer, annamite, des îles Nicobar et Andaman, du territoire anglo-hollandais de Bornéo et dans plusieurs langues de la Malaisie. Ces rapprochements faits par un linguiste de la valeur de Blagden, faciliteront considérablement la tâche qui reste à faire dans ce domaine.

Les travaux antérieurs de MM. Skeat et Blagden nous faisaient désirer la publication d'une monographie complète

sur la péninsule Malaise. Ces deux savants ont pleinement réalisé les espérances que nous étions autorisés à fonder sur leur activité scientifique : on ne saurait trop les en féliciter. Les deux volumes qui viennent de paraître sont écrits en style clair, précis, alerte, avec parfois une pointe d'humour (cf. p. 4, la description de la jungle). Les photographies spécialement prises pour cette publication ont été très bien choisies et parfaitement reproduites; quelques-unes sont de véritables tableaux de vie et de mœurs tropicales. Enfin l'exécution matérielle est parfaite et fait grand honneur aux éditeurs. Les *Pagan races of the Malay Peninsula* sont un de ces rares livres où tout est à louer.

Gabriel FERRAND.

RERUM ÆTHIOPICARUM SCRIPTORES OCCIDENTALES INEDITI A SÆCULO XVI AD XIX, CURANTE C. BECCARI, S. I. Vol. IV, P. EMM. BARRADAS, S. I: *Tractatus tres, historico-geographici.* Romæ, 1906, C. de Luigi; in-4° de XXXII-402 pages.

Le P. Beccari a entrepris de publier une importante collection de documents inédits relatifs à l'histoire de l'Éthiopie. Cette œuvre considérable dont le programme a été indiqué dans le compte rendu inséré au *Journal asiatique* (septembre-octobre 1904, p. 359) ne comprendra pas moins de seize volumes : elle se poursuit avec une activité remarquable, le premier volume a été édité en 1903 et déjà nous voyons paraître le quatrième qui ne le cède sous aucun rapport à ceux qui l'ont précédé.

Il comprend trois traités écrits par Emmanuel Barradas, jésuite portugais, dont la vie et les œuvres restées jusqu'à présent à peu près inconnues méritent d'être tirées de l'oubli.

Né en 1572 à Montfort dans la province d'Alentejo, jésuite à seize ans en 1587, il est envoyé en 1591 à la Mission des Indes à Goa, où il enseigne la philosophie et la

physique pendant plusieurs années; en 1624 il est attaché avec son frère, le P. Georges d'Almeida, à la Mission d'Éthiopie. Il reste sept ans en Éthiopie, dont cinq dans le Tigré; à cette époque, qui correspond à la fin du règne de l'empereur Seltân-Sagâd, le catholicisme, qui était devenu la religion officielle de la cour pendant quelques années, fut en butte à bien des persécutions et finit par être proscrit définitivement par un décret de l'empereur qui rétablit le schisme d'Alexandrie.

Vers la fin de 1632, Seltân-Sagâd meurt et est remplacé par son fils Fasiladas, qui, bien qu'ayant embrassé la religion catholique, dirige contre elle une persécution active. En 1633, Barradas est envoyé dans les Indes, pour solliciter la protection du vice-roi; mais son voyage ne s'effectue pas sans difficulté, il est retenu prisonnier neuf mois à Aden et c'est à cette circonstance que nous devons l'intéressante description qu'il en donne dans son troisième traité. Après avoir payé une forte rançon, il reprend la route des Indes et parvient, non sans peine, à Goa où il retrouve tous les Pères de la Mission d'Éthiopie expulsés par Fasiladas. Toutes les démarches tentées auprès du vice-roi des Indes pour obtenir la protection des missions catholiques en Éthiopie restent sans succès.

Après avoir exercé pendant quelques années les fonctions de provincial dans les provinces de Goa et de Malabar, le P. Barradas meurt le 31 juillet 1646

Le quatrième volume, que vient de publier le P. Beccari, débute par une introduction en latin où l'auteur résume la vie et les œuvres du P. Barradas.

Viennent ensuite trois traités ou mémoires écrits par ce dernier en langue portugaise.

Le premier, relatif à la situation faite à l'Église catholique en Éthiopie sous les règnes de Seltân-Sagâd et Fasiladas, nous fait assister aux dernières crises qui ont précédé sa disparition : hostilité sourde des gouverneurs de provinces, plus ou moins encouragée par l'empereur, vexations de toutes

sortes, expulsion violente de sa résidence, rien n'est épargné au P. Barradas jusqu'à ce qu'enfin le décret de 1632, qui rétablit le schisme d'Alexandrie, l'oblige à quitter l'Abyssinie.

Le deuxième traité est relatif au royaume de Tigré. L'auteur qui y a séjourné plusieurs années rectifie, en connaissance de cause, quelques opinions erronées accréditées par des écrits antérieurs et en particulier par le P. Luis de Urréta. Le Tigré n'est pas, comme il a eté dit, un désert de sable, mais bien une région éminemment fertile; huit chapitres sont consacrés à la description des productions du règne végétal, céréales, arbres à fruits, essences forestières, et à celle des animaux domestiques et autres. Non moins complets sont les détails donnés sur la géographie et la topographie du pays, les mœurs et coutumes des indigènes, leur religion, leur habillement et leurs armes. Quelques renseignements, qu'on souhaiterait plus nombreux et plus précis, sont donnés sur les antiquités d'Axoum et sur la littérature indigène.

Le troisième traité est intitulé *Da citade e fortaleza de Adem*. L'auteur y apprécie, d'une façon vraiment remarquable, l'importance de la position d'Aden et il insiste, avec une énergie qui témoigne de la sûreté de son jugement, sur l'avantage qu'avaient les Portugais à s'en assurer la possession et à la fortifier. Sa description de la ville et du territoire d'Aden est d'ailleurs fort instructive.

Ainsi que nous l'avons dit, ces trois traités sont en langue portugaise, mais le P. Beccari a eu soin, pour rendre l'ouvrage accessible à un plus grand nombre de lecteurs, de mettre en marge des sommaires détaillés écrits en latin.

Une table; des chapitres et des sommaires et un index alphabétique terminent le volume; comme les précédents il fait hautement apprécier l'œuvre du P. Beccari et désirer qu'elle soit continuée : elle constituera une mine précieuse de renseignements pour l'histoire de l'Éthiopie.

Colonel Allotte de la Fuÿe.

Traité de prosodie arabe, par M. Ben Cheneb.

Depuis longtemps déjà, on avait signalé, en Algérie, la décadence des lettres arabes dans le monde indigène musulman. Bien qu'il faille attribuer cette décadence à différentes causes dont quelques-unes, telles que la diffusion de l'instruction française, par exemple, ont leur importance, on ne pouvait se résoudre à laisser périr la culture arabe dans les classes éclairées. Telle fut, sans doute, la pensée du Gouvernement, lorsqu'il s'avisa de l'intérêt qu'il y avait à confier la direction de l'École des Lettres d'Alger à un orientaliste.

Cette école, en effet, a régénéré les études arabes dans les divers éléments de la population algérienne, au moyen d'un corps enseignant où figurent des arabisants formés à l'enseignement de nos meilleurs maîtres du Collège de France et de l'École des langues orientales vivantes de Paris, et quelques jeunes musulmans algériens.

Parmi ces derniers, M. Mohammed ben Cheneb, professeur à la Medersa d'Alger, s'est déjà fait connaître par des travaux qu'il a publiés, tant en langue française qu'en langue arabe. Sa dernière publication, faite sous les auspices du Gouvernement général de l'Algérie, et destinée aux élèves des écoles supérieures musulmanes, est une brochure de 118 pages, éditée à Alger chez P. Fontana; elle est intitulée *Toh'fat al-âdab fî mîzân âch'ar al-arab* «Le don précieux pour l'étude de la mesure des vers arabes».

Ce sujet a déjà été traité dans des ouvrages recommandables, tels que le *Cours de Belles Lettres* du Père Louis Cheïkho (Beyrouth, Imprimerie catholique). Celui-ci est un excellent guide pour condenser une matière aussi délicate, et il semble que M. Ben Cheneb l'a suivi dans la forme des définitions et le choix de quelques exemples.

Comme il le dit dans sa courte introduction, M. Mohammed ben Cheneb a évité les longueurs, sans rien négliger de ce qui est essentiel. En effet, s'il se contente d'énoncer les principes relatifs aux seize mètres classiques et aux règles

de la rime, il les accompagne de tableaux indicatifs, offrant ainsi au lecteur des exemples variés et des exercices, avec notes explicatives placées au bas des pages.

Le tout paraît de nature à intéresser et à retenir nos jeunes étudiants musulmans, peut-être aussi à leur rappeler le goût des ancêtres pour la poésie arabe et à les ramener vers la culture trop délaissée de la littérature classique.

Ismaël Hamet.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IX, X[E] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Le gérant :

RUBENS DUVAL.